BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIV
C
48
NAPOLI

V. C. 48

DE L'ACTION DE DIEU SUR LES CREATURES:

TRAITÉ

DANS LEQUEL ON PROUVE LA PRÉMOTION PHYSIQUE PAR LE RAISONNEMENT.

Et où l'on examine plusieurs questions, qui ont rapport à la nature des esprits & à la Grace.

TOME I.

Contenant les Sections I. & II.

Imprimé à Lille, & se vend

A PARIS,

Chez FRANÇOIS BABUTY, ruë S. Jâques, audessus de la ruë des Mathurins, à Saint Chrysostome.

M. DCCXLI.

Avec Approbations & Privilége du Roi.

Catechiſmus Concilii Tridenti in Artic. Symboli.

Credo in Deum Patrem omnipotentem, creatorem cæli & terræ. n. XXIV.

NEc verò ita Deum creatorem atque effectorem omnium credere oportet, ut exiſtimemus, perfecto abſolutoque opere, eo quæ ab ipſo effecta ſunt deinceps ſine infinita ejus virtute conſtare potuiſſe. Nam quemadmodum omnia ut eſſent, creatoris ſumma poteſtate, ſapientia & bonitate effectum eſt; ita etiam, niſi conditis rebus perpetua ejus providentia adeſſet, atque eâdem vi quâ ab initio conſtitutæ ſunt, illas conſervaret, ſtatim ab nihilum recíderent. Atque id Scriptura declarat, cùm inquit: *quomodo poſſet aliquid permanere, niſi tu voluiſſes, aut quod à te vocatum non eſſe conſervaretur?* Non ſolùm autem Deus univerſa quæ ſunt, providentiâ ſuâ tuetur atque adminiſtrat, verùm etiam quæ moventur & agunt aliquid, intimâ virtute ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis ſecundarum cauſarum efficientiam non impediat, præveniat tamen, cùm ejus occul-

tiſſima vis ad ſingula pertineat, &, quemadmodum ſapiens teſtatur, *Attingat à fine uſque ad finem fortiter, & diſponat omnia ſuaviter.* Quare ab Apoſtolo dictum eſt, cùm apud Athenienſes annuntiaret Deum quem ignorantes colebant: *Non longè eſt ab unoquoque noſtrûm; in ipſo enim vivimus, & movemur, & ſumus.*

PRE-

PREFACE.

COmme il y a peu de véritez qui ſoient plus oppoſées aux préjugez de la raiſon humaine, que celle de la grace efficace; il y en a peu auſſi contre leſquelles elle ſe ſoit élevée avec plus de force. Il n'eſt preſque point de voye qu'elle n'ait tentée pour s'en écarter, ni de moyen qu'elle n'ait mis en œuvre pour la combattre.

Mais au milieu de ces combats & de ces oppoſitions nous n'avons pas beſoin de chercher une reſſource dans cette raiſon même qui les ſuſcite, ayant pour appui & pour conſolation les livres ſaints & les écrits des Docteurs de l'Egliſe.

Comme l'efficace de la grace de Jeſus-Chriſt y eſt exprimée ſous une infinité de formes, & marquée par les traits les plus magnifiques, il n'eſt pas néceſſaire qu'une philoſophie toute humaine vienne encore

ici donner ſon ſuffrage, & ratifier par des découvertes purement naturelles cette haute & divine théologie que nous avons reçûë du Verbe éternel. Quelque effort même que faſſe l'eſprit humain, qui eſt plein de ténébres, jamais il ne ſera capable d'éteindre une lumiere qui nous vient d'enhaut, ni de donner atteinte à une vérité qui eſt établie ſur ces fondemens inébranlables.

Auſſi nous ſuffit-il de ſçavoir que la doctrine de la grace efficace eſt celle de l'Ecriture & de la Tradition; que c'eſt elle en particulier que S. Auguſtin a enſeignée d'une maniere ſi admirable, auſſi-bien que S. Thomas ſon diſciple; & que les Conciles, les Peres, & les ſouverains Pontifes nous addreſſent à ces ſources pour y puiſer les eaux pures d'une ſageſſe ſalutaire.

Inſtruits par une telle autorité, nous n'attendons pas, pour y déférer, que nous ayons encore une aſſu-

assurance du côté de la raison ; & nous ne demandons pas à voir de nos yeux ce que nous entendons les Saints Docteurs enseigner avec tant de force.

Il est vrai que non seulement ces Saints nous apprennent cette doctrine en qualité d'interprétes des Ecritures ; mais que remplis d'une abondance de lumiere, ils l'appuïent encore sur des principes qui la soûtiennent & la défendent par eux-mêmes. Et c'est un surcroît de consolation pour ceux qui écoutent avec une simplicité d'enfant la doctrine des Saints Peres, de retrouver dans leurs ouvrages des lumieres bien supérieures à celles qu'ils leur avoient soûmises. Car ces principes qu'ils établissent, sont si riches & si féconds, que pour peu qu'on les pénétre, l'on y découvre de grands tresors, & l'on y apperçoit une force & une lumiere qui fait disparoître les foibles raisonnemens d'une superficielle philosophie.

Par ce moyen les défenſeurs de la grace efficace trouvent dequoi repouſſer ceux qui les attaquent, je ne dis pas par les mêmes armes, mais par des armes bien plus puiſſantes, puiſque ce ſont les Saints Docteurs qui les leur mettent en main. La Providence a voulu que tout conſpirât à établir cette vérité importante, & que non ſeulement elle eût pour ſoi le poids de l'autorité, mais qu'elle eût même un aveu de la part de la raiſon. Je parle d'une raiſon rectifiée ſur la doctrine des Peres, & délivrée de ſes préjugez.

C'eſt pourquoi, aux preuves tirées de l'Ecriture & de la Tradition, les Théologiens en ont joint de cette eſpéce, perſuadez qu'ils ne doivent pas négliger un moyen que nous offre la Providence, de défendre cette vérité.

Il eſt vrai que pour réfuter ceux qui cherchent à ramener la doctrine de S. Auguſtin à ce qu'ils s'imaginent

ginent être plus conforme à la raiſon ; ou ceux même qui oſent combattre de front une ſi reſpectable autorité, le grand moyen eſt de les renvoyer à ce Saint Docteur même, en faiſant ſentir aux uns, que ſa doctrine eſt trop claire pour que la raiſon puiſſe l'éluder ; & aux autres, que ſon autorité eſt trop forte & trop appuyée pour qu'elle puiſſe y prévaloir.

Mais à ce moyen il y en a un autre ſubordonné, qui conſiſte à développer les principes de ce Pere & de S. Thomas ſon diſciple, & à mettre en œuvre les propres raiſonnemens de ces Saints Docteurs. Or quoi que de ces deux moyens le premier ſoit pleinement ſuffiſant, le ſecond ne laiſſe pas d'avoir certains avantages, & en particulier celui de confondre une raiſon qui ſe livre trop à ſes préventions, & de faire voir combien les ſyſtémes qu'elle invente ſont foibles, dans le point même où on les croit ſi forts ;

forts ; & combien au contraire la doctrine de la grace efficace eſt forte, juſques dans le point qu'on regarde comme ſon foible. C'eſt dans cette vûë qu'on a crû qu'il ſeroit utile de raſſembler certains raiſonnemens ſur cette matiere, & de découvrir ſon union & ſes rapports, ſoit avec différentes véritez philoſophiques, ſoit avec pluſieurs points importans & capitaux de la religion.

On ne s'étendra point ici à rendre raiſon pourquoi l'on fait maintenant paroître cet ouvrage ; la circonſtance du temps & la ſituation des affaires parlent ſur cela aſſez hautement. Mais on ne doit point manquer d'avertir qu'on ne l'a entrepris que par obéïſſance & par ſoûmiſſion, ni paſſer ſous ſilence les précautions avec leſquelles on y eſt entré.

1. Si l'on employe le raiſonnement ſur cette matiere, ce n'eſt pas pour inventer de nouveaux ſyſtémes

témes de théologie, ni ſe frayer des routes différentes de celles de nos Peres. Marcher ſans guide dans des voyes ſi difficiles, ou s'écarter de ceux que l'Egliſe nous a donnez, ce ſeroit s'expoſer à toutes ſortes de périls. La fonction qui convient à la raiſon, lorſqu'elle eſt appellée à un ſi noble uſage, eſt de ſe prêter à l'autorité, & non point d'en diſpoſer; de ſe former ſur cette régle, & non point la courber ſelon ſes caprices; de faire ſervir en ſa faveur tout ce qu'elle a de forces & d'inſtrumens, & non point dominer ſur l'autorité même. Car ſi Dieu veut quelquefois employer au combat * *les ſerviteurs des Princes*, il ne veut pas qu'ils oublient ni leur dépendance ni leur foibleſſe.

2. Non ſeulement on employe la voye du raiſonnement pour défendre une doctrine qui eſt celle des Peres;

* 3 Reg. 20. 14.

Peres, mais pour la défendre par leurs principes mêmes. Dans preſque tous les chefs d'argumens qu'on va propoſer, on marquera quelqu'un de leurs paſſages qui en établit le fondement, ou qui en contient le précis. Souvent, il faut l'avoüer, un de ces paſſages exprimé en peu de paroles ouvre un champ aſſez vaſte, & donne occaſion à diverſes recherches de métaphyſique : mais c'eſt ce qui marque la profondeur de leur doctrine, qui découvriroit de merveilleuſes richeſſes à quiconque ſeroit aſſez heureux pour en concevoir & l'enchaînement & l'étenduë.

Après tout, ſans ce ſecours, jamais auroit-on fait de ſemblables découvertes ? La nature, à la vérité, preſente certains traits : mais nôtre raiſon, foible & aveugle comme elle eſt, jamais par elle-même auroit-elle eu aſſez de force pour ſurmonter cette foule de préjugez qu'il faut combattre, & aſ-

ſez

ſez de pénétration pour former un corps de doctrine ſur des véritez ſi ſublimes ? Au reſte, ſi les raiſonnemens qui établiſſent la grace efficace & la prémotion phyſique, doivent leur invention à l'autorité, ils ont par eux-mêmes leur fermeté & leur certitude, qu'on ne laiſſeroit pas d'appercevoir, quand même on les ſépareroit de tout autre appui.

3. A Dieu ne plaiſe que la raiſon employée à cet uſage veüille pénétrer juſques dans le ſanctuaire, lever le voile, découvrir des myſtéres cachez, & ſonder des voyes incompréhenſibles. Il y a dans les véritez de la grace un ſecret impénétrable ; & la raiſon même, ſi on l'écoute fidellement, nous force de reconnoiſtre ce que les Ecritures & les Peres nous enſeignent ; que nous devons ſur ces matieres faire un ſacrifice de nôtre raiſon.

Peut-être trouvera-t'on que dans cet ouvrage l'on embraſſe trop de ma-

matieres, & qu'on fait entrer une trop grande multitude de queſtions, pour les rapporter à ce point unique. Mais, outre qu'on y a été engagé par le fil imperceptible des matieres, il faut conſidérer encore que la queſtion de la grace efficace & de la prémotion phyſique ne doit point être miſe au rang de ces queſtions légeres & ſans ſuite, qui ſont renfermées dans une étroite circonférence. Ici tous les êtres du monde ſe preſentent pour dépoſer en faveur de leur Auteur, pour annoncer les œuvres de ſes mains toutes-puiſſantes; & plus on les éxamine par parties & ſous différentes faces, plus auſſi l'on y découvre d'une part le caractere d'une dépendance univerſelle, & de l'autre des marques évidentes d'une Providence qui diſpoſe, qui gouverne & qui détermine.

On ne doit pas diſſimuler que la methode qu'on a été engagé de ſuivre, eſt peu propre à faire ſen-

tir

tir cette onction qu'on apperçoit lorſqu'on lit Saint Auguſtin ſur cette matiere. Ses écrits, ſi recommandables par toutes ſortes d'endroits, le ſont encore infiniment par celui-ci. Ce ne ſont point des ornemens étrangers qu'on y voit régner, ni des figures affectées, mais une noble ſimplicité qui touche le cœur, un goût de religion qui l'intéreſſe, & une ſainte ardeur qui accompagne par tout la lumiere.

Certainement il faut reconnoiſtre que l'étude de ſes ouvrages eſt bien préferable aux méditations de l'eſprit humain, & tout autrement utile & conſolante que les recherches de métaphyſique. Dieu, qui l'a ſuſcité pour défendre ces grandes véritez, a réuni en lui les qualitez les plus éminentes pour nous le faire paroiſtre grand & eſtimable dans tous les genres ; grand dans les dons de la nature, par l'eſprit le plus ſublime & le plus capable de ſyſteme qu'il y ait eu

au

au monde ; grand par la plus parfaite humilité & la ſoûmiſſion la plus profonde à la parole de Dieu, ſoûmiſſion qui l'a diſpoſé à une ſi haute intelligence ; grand par une effuſion ſurnaturelle de lumieres, & par une abondante communication des dons de Dieu ; grand enfin par l'autorité que l'Egliſe lui a donnée, en conſidérant ſa doctrine comme un dépôt prétieux ; en la tranſmettant de ſiécle en ſiécle comme un bien héréditaire, & en nous renvoyant à ſes ouvrages, pour nous inſtruire de ce qu'elle ſuit & de ce qu'elle tient ſur ces matieres. * C'eſt auſſi dans les ouvrages

* *Clemens VIII.* Cùm multi Pontifices & prædeceſſores noſtri doctrinæ S. Auguſtini tam acres fuerint aſſertores ac vindices, ut quaſi hæreditario jure eam in Eccleſia relinqui voluerint, æquum non eſt ut patiar illam hâc hæreditate privari.

† *Hormiſdas Epiſt. ad Poſſeſſorem.* De arbitrio tamen libero & gratiâ Dei, quid Romana, hoc eſt, Catholica ſequatur & aſſeveret Eccleſia, licèt in variis libris Beati Auguſtini, & maximè ad Hilarium, & Proſperum, poſſit cognoſci ; tamen in ſcriniis eccleſiaſticis expreſſa capitula continentur.

vrages de ce Pere qu'a puiſé Saint Thomas, qui eſt lui-même une ſi grande lumiere ; & nôtre conſolation, auſſi-bien que nôtre ſûreté, eſt d'avoir ces deux Saints, pour conducteurs & pour arbitres de nos difficultez.

Comme l'on a mis la main à cet ouvrage dans la vûë de ſoûtenir la vérité, l'on eſpére s'y conduire dans un eſprit de charité ; & l'on a cette confiance, que la grace toute-puiſſante, en l'honneur de laquelle on a eu deſſein de travailler, gardera nôtre cœur & nôtre eſprit en JESUS-CHRIST nôtre Seigneur.

TABLE DES CHAPITRES

Contenus dans ce Volume.

DISCOURS PRELIMINAIRE.

§. I. *Etat de la queſtion.* 1
§. II. *Préjugez à éviter.* 9
§. III. *Plan de l'Ouvrage.* 17

SECTION PREMIERE.

La Prémotion phyſique touchant les actions humaines en général, conſidérées ſelon leur être phyſique.

CHAP. I. *Preuves de la Prémotion phyſique tirées des actions des corps.* 20
CHAP. II. *L'eſſence des actions & des modalitez ſpirituelles comparée avec celle des actions & des modalitez corporelles.* 33
CHAP. III. *De la Prémotion phyſique dans la production des actions ſpirituelles, conſidérées en général ſelon leur être phyſique.* 49
CHAP. IV. *Continuation de la même matiere, touchant la production des actions ſpirituelles.* 66
CHAP. V. *La Prémotion phyſique démontrée par la conſervation.* 85
CHAP. VI. *La Prémotion phyſique démontrée par le concours.* 101

SECTION SECONDE.

PREMIERE PARTIE.

La Prémotion phyſique touchant les actions humaines en général, conſidérées ſelon leur être moral.

CHAP. I. *Où l'on conſidére cette queſtion du*

côté de nôtre intérêt. 111
CHAP. II. *De la perfection de l'homme.* 122
CHAP. III. *De la foi.* 130
CHAP. IV. *De l'espérance.* 144
CHAP. V. *De l'amour de Dieu.* 161
CHAP. VI. *De l'adoration.* 167
CHAP. VII. *De la priere.* 173
CHAP. VIII. *De l'action de grace.* 199
CHAP. IX. *De la crainte & de la vigilance.* 217
CHAP. X. *De quelques autres devoirs.* 214
CHAP. XI. *De l'humilité.* 220

SECONDE SECTION.

SECONDE PARTIE.

On continuë de prouver la Prémotion physique par des preuves morales.

CHAP. I. *Des paroles échapées.* 228
CHAP. II. *De la foiblesse humaine.* 233
CHAP. III. *De l'histoire du genre humain en général.* 240
CHAP. IV. *De Jesus-Christ.* 266
CHAP. V. *De la conversion du cœur.* 271
CHAP. VI. *Des opérations extraordinaires.* 275
CHAP. VII. *Réfutation de quelques objections qui ont rapport à trois grandes playes de la morale chrétienne* 282
NOTE *Pour le premier Chapitre de la seconde partie de la deuxiéme section.* 291
ADDITION *Au chap. 2. de la 1. section.* 325

APPRO-

APPROBATION

De Monſieur D'ARNAUDIN *Docteur de Sorbonne, & Cenſeur Royal des Livres.*

J'Ay lû, par l'ordre de Monſeigneur le Chancelier, un Ouvrage intitulé, *De l'Action de Dieu, &c.* imprimé indouze & inquarto. L'Auteur ſoûtient le ſyſtéme de Saint Thomas, & de ſa ſçavante Ecole, & par conſéquent cet Ouvrage ne renferme rien de contraire à la foi Catholique, Apoſtolique & Romaine. A Paris, le 30. May 1713.

D'ARNAUDIN.

LA

LA PRÉMOTION PHYSIQUE PROUVÉE PAR LE RAISONNEMENT.

DISCOURS PRELIMINAIRE.

§. I.

Etat de la Queſtion.

LORSQU'ON entreprend d'examiner les matieres de la Grace, dès les premieres démarches d'une recherche exacte & ſérieuſe, l'on ſe trouve embarraſſé par une multitude de ſentimens différens, & l'on eſt étonné de voir que l'hiſtoire ſeule de ces opi-

opinions, si l'on veut s'en instruire à fond & remonter de siecle en siecle, est une science assez vaste & une étude assez pénible.

Il semble même que cette diversité de sentimens répande des obscuritez sur cette matiere, & la rende d'un plus difficile accés. Plus on apperçoit d'opinions, au travers desquelles il faut se faire jour, moins on se croit à portée de pénétrer jusqu'à la verité; & c'est là un des mauvais effets que produit la licence qu'on s'est donnée de s'écarter de l'ancienne doctrine, pour se livrer sans retenuë aux inventions de l'esprit humain.

Le partage d'opinions, si grand qu'il puisse être, n'est point surprenant sur une question de cette nature. L'interest qu'il est naturel de prendre à une matiere qui nous touche de si près, & qui entraîne après elle de si importantes conséquences, des préjugez sans nombre & de toute espece; les differentes faces sous lesquelles on peut l'envisager, soit du côté de Dieu, de son pouvoir souverain, de sa science, de sa justice; soit du côté de l'homme, de sa dépendance, de sa foiblesse, de sa liberté; plusieurs raisons en un mot ont conspiré à diviser les esprits, & à leur faire prendre tant de routes différentes.

Quiconque se propose de traiter cette matiere dans toute son étenduë, ne peut

se

ſe diſpenſer d'entrer dans la diſcution hiſtorique de ces diverſes opinions. Pour moi je n'ai point deſſein d'embraſſer un ſi grand projet.

Seulement, pour me mettre au fait de la queſtion, il me ſuffira de faire, en moins de mots qu'il me ſera poſſible, une analyſe de tous ces ſyſtemes. Et au fond je ne ſçai ſi de faire cette énumeration abregée des ſentimens qu'il eſt poſſible d'embraſſer ſur cette matiere, ce n'eſt point faire en quelque ſorte le recit de ceux qu'on a effectivement embraſſez ; car on n'en peut preſque point imaginer, ſi déraiſonnables & ſi pernicieux qu'ils puiſſent être, qui n'ayent trouvé leurs auteurs & leurs partiſans.

Mais afin d'être en état de voir d'un coup d'œil toutes ces opinions différentes, je vais les ranger dans une eſpece de table. C'eſt un moyen qui me paroît propre pour donner à mes idées plus de juſteſſe & de préciſion.

I.

Ou Dieu agit ſur le libre arbitre ; ou il n'y agit point.

II.

Si Dieu agit ſur le libre arbitre ; ou il le fait par des ſecours extérieurs qui ſont la loi & la doctrine ; ou il le fait par des ſecours intérieurs.

III.

Si Dieu agit par des secours interieurs sur le libre arbitre ; ou ces secours ne s'étendent qu'à certaines facultez, par exemple, à l'entendement & non pas à la volonté ; & à une certaine maniere d'operations, par exemple, à la perfection des bonnes œuvres, & non pas au commencement ; ou ces secours sont necessaires pour toutes les facultez, & pour toutes les bonnes actions.

IV.

Si les secours intérieurs de Dieu sont necessaires pour toutes les bonnes actions ; ou ces secours sont habituels ; ou il sont actuels.

V.

Si les secours intérieurs & actuels sont necessaires pour toutes les bonnes actions ; ou ces secours agissent moralement ; ou ils agissent physiquement.

VI.

Si ces secours agissent moralement ; ou ils ont la force par eux-mêmes de faire que le libre arbitre se détermine de telle maniere, plûtôt que de telle autre ; ou ils n'en ont pas la force. Des secours qui n'ont pas la force de faire par eux-mêmes que la volonté se détermine de telle maniere, ne

ſont point efficaces par eux-mêmes. Poſé ces ſecours, il n'y a point d'inconvénient de leur part, qu'il arrive que la volonté ſe détermine actuellement; ou à faire l'action à quoi ils tendent, ou à en faire une toute oppoſée. Dieu de toute éternité ſçait ce qui en arrivera; & lorſqu'il prévoit que ces ſecours ſeront ſuivis de leur effet, c'eſt que d'un côté il prévoit que la volonté voudra bien y conſentir, s'ils lui ſont donnez dans telles circonſtances, & que d'un autre côté il ſe propoſe de les lui donner dans ces circonſtances. C'eſt en quoi conſiſte l'infaillibilité des événemens futurs, poſé les ſecours de ce genre.

Ces ſecours ſont des attraits qui excitent ſa volonté à ſe déterminer; & quand elle le détermine, Dieu lui donne un concours phyſique concomitant. C'eſt là ce qu'on appelle le Congruiſme.

Des ſecours qui ont la force par eux-mêmes de faire que la volonté ſe détermine de telle ou telle maniere, ſont efficaces par leur nature. Ces ſecours conſiſtent dans un ſaint attrait & une délectation celeſte, qui par ſa propre force fait que la volonté ſe détermine infailliblement à y conſentir, lorſque cette ſainte délectation eſt ſupérieure à l'attrait de la concupiſcence; c'eſt une des manieres d'expliquer ce qu'on appelle la délectation victorieuſe.

VII.

Si les secours agissent physiquement ; ou ils ne sont point cause que la volonté créée se détermine à telle action en particulier, plûtôt qu'à telle autre ; ou ils en sont cause.

On peut concevoir en deux manieres que des secours physiques ne soient pas cause que la volonté se détermine à telle action, plûtôt qu'à telle autre. La premiere est que ces secours précédent la détermination de la volonté ; en sorte neanmoins que Dieu ne détermine la volonté qu'à l'action en général, sans la déterminer à une action d'une espece ou d'une autre.

La seconde est que ces secours ne précédent pas l'action de la volonté, mais l'accompagnent ; en sorte que, quand l'homme se détermine à agir, Dieu dans le même instant influë dans son action ; & c'est ce qu'on appelle concours concomitant.

VIII.

Si les secours physiques sont cause que la volonté se détermine à telle ou telle action en particulier ; ou cette détermination est telle que la volonté ne se détermine point librement, mais necessairement ; ou cette détermination est telle que la volonté poussée par ces secours, se détermine sans contrainte & sans necessité, mais avec liberté d'in-

d'indifference. Un ſecours de cette derniere eſpece s'appelle prémotion phyſique, c'eſt-à-dire, un ſecours phyſique qui précéde la détermination de la volonté, & qui fait qu'elle ſe détermine librement & avec indifference.

C'eſt ce dernier ſentiment qu'on va tâcher d'établir par des raiſonnemens de toutes ſortes de genres. On ne s'arrêtera à traiter des autres ſentimens en particulier, qu'autant que cela paroîtra indiſpenſablement neceſſaire. Il ſuffit, pour diſſiper les ténebres, de preſenter la lumiere; &, pour nous garantir des fauſſes opinions, de nous mettre dans la voye de la verité.

On va donc prouver le beſoin que nous avons d'un ſecours intérieur, actuel, prédéterminant ſur nôtre ame, qui fait qu'elle ſe détermine à chaque bonne action en particulier, ſans bleſſer néanmoins la liberté d'indifference. Tel eſt le ſyſtéme de ceux qu'on appelle Thomiſtes. L'autorité de l'Ecriture & de la Tradition a porté ces Théologiens à admettre, dans l'état où nous ſommes, une grace efficace & prédéterminante; & les lumieres du raiſonnement leur ont auſſi fait reconnoître dans l'état d'innocence une prémotion, c'eſt-à-dire, un ſecours phyſique & une operation prédéterminante. Ils ont admis l'une, à cauſe de la foibleſſe de l'homme corrom-

pu ; & l'autre, à cauſe de la dépendance de la créature dans toutes ſortes d'états. Ils reconnoiſſent néanmoins que, quoique l'homme en tout état ait beſoin d'un ſecours phyſique & prédéterminant, toutefois les ſecours qui lui ſont accordez pour le relever après ſa chute, doivent être plus puiſſans & plus forts, differens par conſequent de ceux qui ſervoient à le maintenir dans ſon innocence.

Ces mêmes Théologiens ont étendu ſi loin la doctrine de la prémotion, qu'ils l'admettent non ſeulement pour les actions ſaintes & meritoires de toutes ſortes d'états ; mais encore pour les actions mauvaiſes & criminelles : non ſeulement pour les actions des eſprits ; mais pour celles des corps. On eſpere que les raiſonnemens qu'on apportera dans la ſuite, montreront combien ce ſyſtême eſt vrai dans toutes ſes parties ; combien il eſt ſuivi & ſoûtenu ; combien même il eſt capable d'inſpirer de nobles & de magnifiques idées de la majeſté ſuprême, & de nous faire ſentir d'une maniere vive & profonde, la foibleſſe de la nature corrompuë, la baſſeſſe de la créature, & l'étenduë de ſes obligations.

§. II.

§. II.

Préjugez à éviter.

DAns cette diſcution, plus que dans toute autre, les préjugez ſe preſentent en foule, & ils y ont plus de force & plus d'artifice. La complaiſance, la crainte, l'exemple, certaines préventions qui ſont comme naturaliſées dans nôtre ame, pluſieurs autres motifs ſont capables de nous détourner de la verité; & à la faveur d'une maniere interreſſante & profonde, ces préjugez ont plus d'aſcendant pour nous ſéduire.

Mais outre ces préjugez communs à tous les ſyſtémes qu'on peut embraſſer ſur la grace, il y en a de plus forts & de plus cachez, qui touchent particulierement la doctrine que je ſoûtiens, & qui ſe prennent de ſon propre caractere, ou plûtôt du fond même de nôtre corruption, & de l'oppoſition qui ſe trouve entre cette doctrine & la ſituation preſente de nôtre eſprit & de nôtre cœur.

Quand je parle de la ſituation de nôtre eſprit, ce n'eſt pas ſimplement de ſa foibleſſe que je veux parler. S'il n'alleguoit contre cette doctrine que ſon peu de force & ſon peu de lumiere; s'il ſe contentoit de

dire que ſes efforts ſont trop languiſſans pour ſaiſir des veritez ſi fortes, ſes vûës trop courtes & trop baſſes pour atteindre à un point ſi élevé; ſi, dis-je, il ne formoit que de ſemblables oppoſitions, il n'en ſeroit que plus propre pour entrer dans cette ſublime doctrine.

L'aveu de nôtre foibleſſe differe peu de la profeſſion ouverte du beſoin que nous avons d'une grace toute-puiſſante: & plus nous nous ſentons vuides & dépourvus de tout, plus nous ſommes diſpoſez à nous appuyer ſur d'autres forces que les nôtres.

Ce qui nous indiſpoſe contre cette doctrine, c'eſt moins nôtre ignorance, que nôtre préſomption; c'eſt moins foibleſſe que fierté.

Nôtre eſprit qui rampe par terre, & qui n'a formé ſon goût que pour les objets ſenſibles, prétend néanmoins ſe rendre maître, lorſqu'il s'agit de veritez ſpirituelles & relevées; il refuſe de ſe contraindre à leur forme, & veut les plier à la ſienne; il oſe même rejetter comme des chimeres celles qui lui paroiſſent abſtraites & métaphyſiques, & qui ſe montrent à lui ſans être teintes de quelques couleurs ſenſibles, & accompagnées de quelques ſecouſſes qui l'ébranlent.

Il y a plus; non ſeulement nous ſommes portez à méconnoître la main inviſible qui agit

ãgit ſur nous, préciſément parce qu'elle eſt inviſible & qu'elle n'imprime point en nous un ſentiment diſtinct de ſon action; mais encore parce que nous éprouvons que c'eſt nous-mêmes qui agiſſons ſur nous-mêmes, & que nous avons un ſentiment très-profond & très-interieur de nôtre liberté & de nôtre pouvoir.

Au reſte ce ſentiment nous avertit que c'eſt nous-mêmes qui agiſſons; mais il n'exclut point l'action de Dieu qui nous fait agir. Il nous avertit que nous nous déterminons; mais il ne nous dit point que c'eſt indépendamment d'un ſecours prédéterminant. En nous annonçant même ce que nous pouvons & ce que nous faiſons, il nous annonce ce que Dieu nous a donné dès nôtre naiſſance, & ce qu'il continuë de nous donner dans la ſuite. Mais nôtre cupidité abuſe d'un ſentiment ſi naturel & ſi légitime: elle le traveſtit en ce qu'il n'eſt pas: elle lui impute un langage different du ſien; & au lieu qu'il nous inſtruit des prérogatives d'une nature maîtreſſe de ſes actions, mais dépendante d'un maître ſupérieur; elle nous porte à croire qu'il parle en faveur d'un cœur orgueilleux, qui voudroit ne reconnoître que lui-même pour arbitre de lui-même.

Il eſt difficile de comprendre juſqu'à quel point nous ſommes jaloux de nos propres

droits, & combien nous sommes portez à les étendre. Moins nous en trouvons en nous, plus il semble que nous ayons d'attention & d'avidité à les augmenter. L'orgueil, c'est-à-dire, l'amour déréglé de nôtre excellence est de toutes nos playes la plus vive & la plus dangereuse. Nous aspirons à croître à nos propres yeux, & à nous mettre au dessus de tout. Avec une telle disposition, de quel œil ne sommes-nous pas tentez de regarder le sentiment de nôtre pouvoir; pouvoir d'ailleurs si considerable, qui nous fait commander à nos propres actions; pouvoir d'agir ou de ne pas agir, de nous déterminer d'une maniere ou d'une autre? L'impression que nous sentons de ce pouvoir, est une impression forte, assurée, indubitable. Plus nous concevons ce pouvoir indépendant, plus il semble avoir de relief & de grandeur. Une pensée si flâteuse s'insinuë doucement dans nôtre ame: elle se presente avec tant d'agrément, qu'il est difficile de nous refuser à son attrait.

L'autre au contraire, je veux dire, la doctrine des secours efficaces & prédéterminans, porte un caractere de dureté, de rigueur & de gêne. Nôtre orgueil souffre impatiemment la dépendance & la servitude; il aime à secoüer le joug, à s'affranchir, à se mettre au large. Lui qui voudroit

roit dominer ſur toute la nature, eſt bien loigné de ſe laiſſer dominer lui-même, & e reconnoître au fond de nôtre être un ouverain qui y exerce un empire inviſible.

Pour peu que cette doctrine puiſſe être onteſtée, on comprend combien il eſt fa- ile de ſe ranger pour le parti qui ſemble ous favoriſer; & comment ne trouveroit- n pas dequoi la conteſter? Le prétexte du ibre arbitre détruit par un ſecours efficace, e ſe preſente-t'il pas d'abord? Ne voit-on as qu'en parlant à nôtre ame d'une manie- e qui ſemble la rehauſſer, il n'eſt pas diffi- ile de ſe faire écouter; & qu'à l'abri de ertains droits inconteſtables, on pourra ravailler impunément pour d'autres qui ous intereſſent.

Il n'eſt point de ſéduction plus puiſſan- e, que celle qui nous eſt préparée par l'or- ueil. Que ne peut-il pas, pour peu qu'il e voye ſecondé; & manque-t'il de l'être ans une matiere ſi ſuſceptible de différens ours?

Il eſt donc neceſſaire, avant que d'en- rer dans cette matiere, de ſe précaution- er contre ces préjugez; & premierement, le réprimer les révoltes de nôtre cœur con- re une doctrine qui l'humilie; ſecondement, de corriger le deffaut d'un eſprit qui e livre trop à l'imagination & au ſenſible: uoi qu'après tout, comme on le verra dans

dans la ſuite, cette doctrine ne ſoit pas entierement deſtituée de preuve de cette nature. Rien n'eſt plus important que de nous tenir en garde contre ces préjugez ; car lorſqu'on s'y abandonne, on peut en venir juſqu'à d'étranges extrémitez.

Il eſt vrai que ſouvent les lumieres ſuperieures nous empêchent de porter ſi loin nos égaremens, & qu'elles nous aprennent que Dieu opere dans nôtre ame, ſans nous donner le ſentiment diſtinct de ſon operation, & ſans nous ôter la liberté ſur les nôtres. Mais il eſt vrai auſſi que nous devons craindre d'allier enſemble la verité avec le menſonge, en voulant faire un mélange de nos préjugez avec ces lumieres.

Car il eſt ſurprenant combien ces préjugez ont de forces ſecrettes & de retours preſque imperceptibles. Quelquefois on ſe croit attaché par des raiſonnemens ſolides à un ſyſtéme qui étend le pouvoir de l'homme au delà des bornes ; tandis que ce ſont des préjugez qui agiſſent au fond du cœur ; & qui étant ingénieux à nous ſéduire, ſe couvrent de raiſons apparentes pour donner un air de verité aux prétentions les plus inſoûtenables.

Après tout, ſi la doctrine de la grace efficace & de la prémotion eſt en butte à tant de préjugez ; préjugez communs aux autres ſentimens ; préjugez propres & qui attaquent

quent en particulier celui-ci ; préjugez de l'eſprit ; préjugez du cœur ; ſi de tous les ſentimens ſur la grace c'eſt celui qui a le plus à combattre contre les préjugez, on ne doit point en être ébranlé ; & il me ſemble au contraire que c'eſt ce qui doit prévenir en faveur de cette doctrine. Car à ſuivre les principes de logique, l'on doit conclure, que plus un ſentiment combat nos préjugez, plus il fortifie nôtre raiſon, & fait triompher la verité.

Ce qui donne encore plus de poids à cette réflexion, c'eſt de voir le conſentement preſque univerſel, avec lequel cette doctrine a éte ſoûtenuë malgré l'effort de tant de préjugez.

Pour enviſager ceci dans ſon point de vûë, il faudroit remonter environ un ſiécle, & ſe placer au moment précis qui a précédé la naiſſance des dernieres diſputes. Dans cette ſituation, qu'on porte les yeux ſur toutes les parties de l'Egliſe ; qu'on raſſemble les docteurs qui vivoient dans ce temps ; qu'on parcoure les autres ſiécles ; qu'on réuniſſe les auteurs qui ſe ſont expliquez ſur cet article, qui peut douter que le nombre de ceux qui tenoient pour la grace efficace par elle-même, ne fût incomparablement plus grand que celui des Théologiens qui ne la tenoient pas ; que ce ne fût le ſentiment reçû, le ſentiment general ?

Quel crédit même & quelle autorité n'avoit pas le ſyſtéme de la prémotion, quoique cette queſtion, quand on la diſtingue de l'autre, ſoit moins importante par rapport à nous.

Ici je mets à part l'autorité des ſaints docteurs & les lumieres ſurnaturelles qui les éclairent; car ce n'eſt pas le lieu de montrer que la Tradition dépoſe pour cette doctrine. Je demande ſeulement s'il eſt naturel de s'imaginer que tant de perſonnes ſi habiles & ſi reſpectables ſe fuſſent écartées des préjugez les plus forts, pour donner dans d'autres beaucoup plus foibles; & s'il eſt croyable que ces perſonnes euſſent ſurmonté des difficultez auſſi grandes que celles qui ſe rencontrent dans la doctrine de la grace efficace, ſi elles n'avoient eu des motifs pour le faire, encore plus conſiderables.

Lorſqu'un ſentiment conforme à nos préjugez eſt ſoûtenu par un nombre de deffenſeurs, il n'y a pas lieu d'en être ſurpris: car le regne des préjugez eſt un regne bien étendu. Mais lorſqu'un ſentiment eſt en même temps & le plus oppoſé à nos préjugez, & le plus univerſellement ſoûtenu, c'eſt une marque qu'il eſt appuyé ſur des fondemens bien ſolides & bien inconteſtables.

On ne peut être attaché à un ſentiment

ou

1 que par des raiſons & des motifs légiti-
ıes, ou par des préjugez. Des préjugez,
n'y en a que de deux ſortes : de généraux,
ui naiſſent d'une diſpoſition commune à
ous les hommes ; de particuliers, qui naiſ-
:nt de différentes cauſes & de diverſes oc-
aſions particulieres. Certainement, ce ne
ont point des préjugez généraux qui ont
ttaché à la doctrine de la grace efficace
ne telle multitude de deffenſeurs : ce ſen-
iment au contraire eſt celui de tous qui eſt
: plus combattu par ces ſortes de préjugez.
Ce ne ſont point non plus des préjugez par-
iculiers : le nombre & l'autorité de ceux
ui ont deffendu cette doctrine dans une
nfinité de circonſtances & de ſituations
lifferentes, font qu'il n'eſt pas poſſible que
es préjugez particuliers ſe ſoient réunis
our les ſéduire.

§. III.

Plan de l'Ouvrage.

LEs recherches que l'on peut faire tou-
chant la queſtion preſente, ſe rédui-
:nt toutes à ce point unique, de former en
ous une juſte idée du rapport qu'il y a en-
:e Dieu & la créature. Auſſi le fruit de
:tte conſidération doit-il être, comme
n le verra dans la ſuite, d'apprendre à la
créa-

créature à ſe tenir dans ſes bornes, & à donner à Dieu le rang qui lui convient, d'abbaiſſer le libre arbitre au pied de la grandeur divine, de confondre & d'anéantir l'orgueil de l'homme, de tirer de lui un aveu de ſa baſſeſſe & de ſa miſere, afin que, humilié & convaincu de ſes beſoins, il rende à Dieu ſeul l'honneur qui lui eſt dû, & que toute chair ceſſe enfin de ſe glorifier en preſence de la Majeſté ſouveraine.

Mais comme ce point unique, qui eſt la fin & le terme de cette queſtion, tient à une infinité d'autres points, ou, pour mieux dire, qu'il tient à tout; de crainte de broüiller nos idées par une multitude confuſe, & de nous répandre éperduëment en conſiderations & en recherches; il faut donner à cette matiere un ordre & une meſure, & la diſtribuer ſelon les différentes faces qu'elle preſente d'abord à l'eſprit.

On peut enviſager les actions humaines, ou par rapport à ce qu'elles ſont dans l'homme, ou par rapport à ce qu'elles ſont à l'égard de Dieu.

Les actions humaines, entant qu'elles ſont dans l'homme, peuvent être conſidérées, ou en général, ou en particulier.

Si on les conſidére en général, on peut les regarder, ou dans le genre phyſique, c'eſt à dire, comme des modalités, des operations, des êtres qui ſont dans l'ame;

ou

u dans le genre moral, c'eſt à dire, com-
ıe des actions, par leſquelles nous ren-
ons à Dieu les devoirs de la religion.

Si on les conſidére en particulier, on
eut les regarder, ou comme actions de
'eſprit, c'eſt à dire, connoiſſances, per-
eptions, penſées; ou comme actions de
a volonté, c'eſt à dire, amour, choix,
onſentement.

Les actions humaines, par rapport à ce
ju'elles ſont à l'égard de Dieu, peuvent
:tre conſidérées ſous les rapports différens
ju'elles ont avec ſa ſcience, ſa toute-puiſ-
ance, ſa providence dans le bien & dans
e mal, ſon *aſeïté*, c'eſt à dire, ce fonds
l'eſſence, par lequel Dieu eſt l'être des
ètres, & le principe de tout ce qui exiſte.

La premiere ſection de cet Ouvrage ſe-
a employée à conſidérer les actions de
'homme en général, ſelon leur être phy-
ique. Dans la ſeconde ſection, on conſi-
lérera les actions humaines en general, ſe-
on leur être moral. Dans la troiſiéme,
n conſidérera en particulier les actions de
'eſprit. Dans la quatriéme, celles de la
olonté. Il faudra en ajoûter une cinquié-
ıe, pour conſidérer la chûte & la dépra-
ation de l'eſprit & de la volonté par le
eché d'Adam, & en même temps leur
établiſſement par Jeſus-Chriſt. Cette con-
dération eſt abſolument neceſſaire pour

l'é-

l'éclairciſſement de cette matiere. Dans la ſixiéme ſection, on conſidérera les actions humaines par rapport aux perfections de Dieu. Une ſeptiéme enfin ſervira à développer les principales difficultez.

Ces différens rapports des actions humaines ſont autant de chefs qui fourniſſent des preuves en faveur du ſentiment des ſecours efficaces & prédéterminans. Car telle eſt la dépendance de la créature, que, de quelque côté qu'on l'enviſage, on reconnoît toûjours qu'elle eſt marquée au coin de ſon auteur, & que toutes ſes operations portent le caractere de la main toute-puiſſante qui aide à les former.

SECTION PREMIERE.

La Prémotion phyſique touchant les actions humaines en général, conſidérées ſelon leur être phyſique.

CHAPITRE PREMIER.

Preuves de la prémotion phyſique, tirées des actions des corps.

LE ſyſtéme de la prémotion s'étend aux actions des corps, auſſi-bien qu'à celles des eſprits. Arrêtons-nous un moment ſur ces ſortes d'actions. Cette conſidéra-

tion

on nous applanira le chemin pour paſſer une diſcution plus importante.

Tout ce qu'ont dit les Thomiſtes ſur ce oint eſt ſi ſolide, que les plus exactes recherches des nouveaux Philoſophes ne font ue le mettre dans un plus grand jour. Les homiſtes, conduits par des raiſons théoogiques, ſoûtiennent que Dieu par ſa prénotion produit & détermine toutes les acions des êtres qui compoſent l'univers. es nouveaux Philoſophes, éclairez par es lumieres de la raiſon & de l'expérience, nt conſidéré les corps par d'autres vûës, & ont montré que toutes leurs actions coniſtent dans le mouvement, dont Dieu ſeul ſt la cauſe phyſique, réelle & immédiate. Les anciens Philoſophes, à travers les téébres de la nature, avoient apperçû quelque choſe de ſemblable, & qui ne favoriſe as moins la prémotion : c'eſt que Dieu eſt e premier moteur, & la cauſe primitive le tous les mouvemens qui ſont dans le nonde.

Or y a-t'il une marque plus certaine, & n caractere plus évident de vérité, que le la retrouver toûjours la même dans tous es temps, dans tous les ſyſtémes, de toues les manieres qu'on la conſidére; & de voir que les recherches les plus curieuſes, les découvertes les plus nouvelles, bien loin d'y donner atteinte, ne ſont au contraire

traire que l'appuyer davantage & y encherir ? il ſuffira de rapprocher ici le ſentiment des Thomiſtes de celui des Philoſophes, de réunir les véritez qui ont été trouvées par les uns & par les autres, pour en faire un ſyſtéme concerté & ſuivi.

I. Proposition.

La prémotion phyſique, ſelon les Thomiſtes, eſt l'action de Dieu qui produit & qui détermine les actions des créatures.

II. Proposition.

Toutes les actions corporelles conſiſtent dans le mouvement local, ſelon les nouveaux Philoſophes.

La lumiere du ſoleil & des étoilles, la chaleur du feu, la chûte & la peſanteur des corps graves, le pouvoir des forces mouvantes, les phénoménes les plus ſurprenans du ciel & de la terre, les merveilles qui s'operent dans la production, dans l'accroiſſement, dans la conſervation des plantes & des animaux; en un mot, toutes les opérations de la nature corporelle ſe réduiſent aux differentes températures du mouvement, & toutes les modalitez des corps, toutes les qualitez occultes s'expliquent d'une maniere très-belle & très-lumineuſe par les arrangemens différens des parties qui ſont l'effet du mouvement & du repos.

La

La ſeule idée de la matiere bien approfondie, ſuffit pour convaincre de cette vérité les eſprits accoûtumez au raiſonnement : mais les expériences qu'on a faites depuis un certain temps, & qu'on perfectionne encore tous les jours, la font toucher au doigt par les moins éclairez.

III. Proposition.

Dieu eſt la cauſe qui produit phyſiquement les mouvemens.

La matiere de ſoi eſt indifferente au mouvement & au repos. C'eſt l'idée que nous en avons. Ce n'eſt donc point elle qui ſe donne le mouvement. Si elle ſe le donnoit, elle ſe le donneroit par ſa nature, elle ſe le donneroit neceſſairement, & par conſéquent elle ne ſeroit plus également ſuſceptible de mouvement & de repos. Or comme elle eſt également ſuſceptible de l'un & de l'autre, & que d'elle-même elle eſt indifferente à tous les deux ; les mouvemens que nous appercevons en elle, il faut les rapporter au principe ſuperieur ; il faut remonter à la ſource, & reconnoître qu'elle a un premier moteur ; & ce premier moteur ne peut être autre que l'Arbitre ſouverain de l'univers.

C'eſt ainſi qu'ont raiſonné les anciens Philoſophes. Leur raiſonnement ſuffit pour montrer la verité de la propoſition avancée,

cée, & par conſéquent celle de la prémotion phyſique. Mais les modernes, ſans détruire les veritez que les anciens avoient découvertes, ont pénétré plus avant dans le ſecret de la nature.

Non ſeulement ils croyent que Dieu, au commencement du monde, a donné une impreſſion générale qui a mis toute la matiere en branle, & qui enſuite, par les combinaiſons differentes des loix du mouvement, a formé tous les mouvemens particuliers : mais ils ſont perſuadez de plus, que, lorſqu'en particulier le mouvement ſe communique d'un corps à un autre corps, ou bien lorſque l'homme excite quelque mouvement nouveau dans ſon corps, c'eſt Dieu ſeul qui en eſt la cauſe phyſique, réelle, immédiate, & que le choc des corps, ou la volonté de l'homme, n'en eſt que la cauſe occaſionnelle. Car, ſelon eux, c'eſt une chimere de concevoir le mouvement, comme un petit être qui eſt ajoûté à un corps ; de s'imaginer que dans la communication du mouvement ce petit être ſe détache de ſon ſujet ; que par conſéquent il ſubſiſte un moment ſans tenir rien, qu'après cet inſtant de paſſage, où il a été comme ſuſpendu en l'air, ſans être appuyé, ni ſur le corps qu'il abandonne, ni ſur celui où il entre, il vient enſuite s'introduire & ſe loger dans un autre corps,

corps, comme dans une place toute nouvelle. Ils ſont perſuadez d'ailleurs qu'on ne peut aſſigner aucune nature, ni apporter rien de ſolide, ni même de ſpécieux touchant l'eſſence de ce petit être, dans lequel on feroit conſiſter le mouvement; qu'on ne peut pas dire qu'il ſoit un & indiviſible, puiſqu'il ſubſiſte dans toutes les parties d'un corps, qui ſont autant de petits êtres diviſibles; ni qu'il ſoit diviſible à l'infini, auſſi-bien que les parties de la matiere, dans leſquelles il ſubſiſte; puiſque ſi toutes ces parties de la matiere avoient chacune leur mouvement diſtingué, comme elles ſont elles-mêmes diſtinguées, le moindre choc les briſeroit en parties infiniment petites, à peu près comme le choc de deux boules de ſable qui viennent ſe heurter, réduit ces boules en pouſſiere: ainſi il ſeroit impoſſible de trouver de la ſolidité & de la dureté dans les corps.

Ces mêmes Philoſophes ſoûtiennent que l'ame n'eſt point non plus la cauſe phyſique, réelle, & immédiate; mais ſeulement occaſionnelle du mouvement. En effet elle ne pourroit l'être, ou qu'en communiquant au corps quelque choſe qui fût en elle; ou par ſa ſeule volonté, ſans y rien mettre du ſien. On ne peut pas dire que ce ſoit par ſa ſeule volonté, & ſans communiquer rien de ce qui eſt en

elle : elle n'auroit donc qu'à ordonner ; pour qu'auſſi-tôt les corps les plus grands auſſi-bien que les plus petits, les plus éloignez auſſi-bien que les plus proches, ſe miſſent en mouvement. Car ſi c'étoit la volonté qui, en voulant, devint la cauſe phyſique du mouvement des corps, comme cette volonté peut ſe porter vers les corps éloignez, auſſi-bien que vers ceux qui ne le ſont point ; vers les corps d'une grandeur immenſe, auſſi-bien que vers les plus petits ; que la diſtance des lieux & la groſſeur de la maſſe n'eſt point un obſtacle à nôtre vouloir, la volonté remuëroit ces corps avec autant de facilité que nous remuons la main ; elle ſe joüeroit de l'univers entier, puiſqu'il ne lui en coûteroit qu'un vouloir ; elle donneroit au corps, quand elle le voudroit, le mouvement le plus rapide, le plus violent, le plus impétueux qu'il eſt poſſible de concevoir, puiſqu'il ſeroit toûjours proportionné à ſes deſirs.

On ne peut donc point ſoutenir que la volonté, ſi elle étoit la cauſe phyſique & immédiate du mouvement, le fût uniquement par ſes deſirs, & ſans y rien mettre du ſien. Comment donc remuëroit-elle les corps ? Eſt-ce qu'elle iroit elle-même ſe heurter contr'eux ; que tantôt elle ſe rendroit dure, maſſive, impénétrable, pour

être

être propre à un choc ; tantôt coulante & fluide, pour ſe laiſſer imbiber par les corps, & ſe gliſſer mollement & paiſiblement dans l'intérieur de leur être ? Laiſſons-là ces chimeres.

Si le mouvement eſt un être & une réalité, l'ame ne pourroit le communiquer au corps ſans leur donner cet être ; & où le prendroit-elle, cet être, ſinon dans ſon propre fond ? Il n'appartient qu'à Dieu de créer & de mouvoir les êtres, ſans rien détacher de ſon être. Auſſi en produit-il tant qu'il veut, & comme il veut, parce qu'il les produit de rien. Mais pour l'ame, jamais elle ne pourroit phyſiquement & immédiatement produire le mouvement, ſans communiquer quelque choſe de ce qui eſt en elle. Or entr'elle & les corps il n'y a point de qualitez communes qu'elle puiſſe tranſmettre de l'un à l'autre. Etant ſimple comme elle eſt, il n'eſt pas poſſible qu'elle détache d'elle-même une portion de ſon être, pour la placer dans un corps qui eſt diviſible.

N'entrons point plus avant dans cette matiere ; je la trouve ſi bien traitée & avec tant de netteté & de lumiere par d'illuſtres Auteurs, qu'il eſt plus à propos de me réſerver à y recourir dans le beſoin, que de la traiter dans ſon étenduë. Il ſuffit d'expliquer icy le ſyſtéme de ces Au-

teurs ; cette explication même en fait la preuve la plus déciſive.

Dieu qui a créé la matiere, la conſerve encore à chaque moment par une production continuë ; c'eſt une verité aſſez reconnuë, dont on pourra dans la ſuite donner quelque preuve. Suppoſons que Dieu conſerve, ou pour mieux dire, produiſe une boule dans le même eſpace, pendant pluſieurs momens ; on conçoit que pendant tout ce temps-là cette boule eſt en repos. Suppoſons enſuite que Dieu conſerve, c'eſt-à-dire, qu'il produiſe cette boule au premier moment dans l'eſpace A. au ſecond dans l'eſpace B. au troiſiéme dans l'eſpace C. & de même dans les momens ſuivans ; on conçoit que cette boule eſt en mouvement. Donc la ſeule production ſucceſſive d'un corps dans les parties différentes de l'eſpace, ſuffit pour donner l'idée du mouvement. Et de là je conclus démonſtrativement que, puiſque cette production continuée en divers eſpaces ſuffit pour remplir l'idée du mouvement, elle ſuffit auſſi pour conſtituer ſa nature & ſon eſſence.

Bien plus, ce petit être ajoûté à la matiere, cette force que l'on croit attachée aux corps pour les tranſporter, eſt une pure chimere, & nullement la nature du mouvement. Car anéantiſſez-le, ce petit

être, ôtez tant qu'il vous plaira cette qualité, cette force, cet accident, accordez-moi ſeulement que Dieu produiſe ſucceſſivement un corps en differentes parties de l'eſpace, je vous garantis que vous m'avez donné un véritable mouvement ; & par conſéquent l'eſſence & la nature du mouvement ne conſiſtent pas dans cet accident, & ce petit être ajoûtée, puiſque l'eſſence d'une choſe eſt ce ſans quoi cette choſe ne peut ni éxiſter, ni être conçûë.

Il n'y auroit qu'à donner la forme à cette preuve pour en faire une démonſtration. N'allons donc pas nous alambiquer l'eſprit, & nous jetter dans des queſtions inexplicables ſur la nature du mouvement ; revenons-en à la ſimplicité de nos idées ; mettons à part les préjugez, & nous verrons tomber pluſieurs difficultez conſidérables.

Par cela même on conçoit aiſément la dureté des ſolides & la fluidité des liqueurs, qualitez inexplicables dans l'autre ſyſtéme. Le mouvement & le repos dépendent de la volonté de Dieu qui veut produire continuëment un corps dans le même voiſinage des autres corps, ou dans d'autres voiſinages. On peut donc ſuppoſer que Dieu, pour former l'univers tel qu'il eſt, ait voulu qu'il y eût de certaines molécules de matiere, dont les parties

demeuraſſent toûjours l'une proche de l'autre, & qui ne fuſſent point briſées & ſéparées, quand même on les frapperoit. Dès-là ces petites parties ſont des parties dures. De ces parties, il peut y en avoir de rondes, de plates, de crochuës, de rameuſes. Il n'en faut pas davantage pour fournir ces premiers matériaux qui ont ſervi à la ſtructure ſi admirable & ſi variée du monde corporel.

Mais revenons. De tout ceci je conclus que ſi le mouvement n'eſt que la conſervation, ou plûtôt que la production ſucceſſive d'un corps dans les differentes parties de l'eſpace, il eſt évident que Dieu eſt la cauſe qui produit phyſiquement & immédiatement chaque mouvement en particulier; & c'eſt ce que je voulois montrer.

IV. Proposition.

Dieu eſt non ſeulement la cauſe qui produit les mouvemens, mais il eſt encore celle qui les détermine.

Pour ce qui eſt des mouvemens des aſtres, des élemens, & des autres portions de la matiere qui ne ſont point unies à des intelligences, ces mouvemens particuliers ſont des ſuites néceſſaires de certaines loix que Dieu a établies pour les régler. Lorſqu'on parle des loix du mouvement, il ne faut pas s'imaginer que c'eſt la nature qui les

les Impoſe, & que Dieu les ſuit ſervilement. Dieu eſt le maître ſouverain, & ne reçoit la loi de perſonne. Dieu a voulu mettre dans ce qu'il opére un certain ordre, afin de donner à la nature un cours ſuivi & réglé, tel qu'il lui a plû. Il a voulu que ce fût à l'occaſion de tels & tels chocs que tels corps fuſſent placez dans les eſpaces. C'eſt cet ordre que nous voyons dans la nature, que nous appellons les loix du mouvement. Or il paroît clairement par là, que c'eſt Dieu qui a déterminé les mouvemens de tous les corps qui ne ſont point animez d'une ame raiſonnable.

Pour ce qui eſt des mouvemens du corps humain, Dieu en eſt la cauſe phyſique immédiate, comme on l'a montré. Mais afin d'établir une correſpondance entre le corps & l'ame, il a voulu mettre certaines parties du corps en mouvement, à l'occaſion de certaines volontez de l'ame. Or ſi l'on montre dans la ſuite, que Dieu eſt la cauſe déterminante des volontez, il ſera clair auſſi que Dieu eſt la cauſe qui détermine au moins médiatement les mouvemens du corps humain.

Raſſemblons ces propoſitions pour en former un raiſonnement.

La prémotion phyſique eſt une action de Dieu qui produit & qui détermine les actions des créatures. Or l'action de Dieu

eſt la cauſe qui produit & qui détermine les actions purement corporelles. Car toutes ces actions conſiſtent dans le mouvement, ſelon la ſeconde propoſition. Or Dieu eſt la cauſe qui produit & qui détermine tous les mouvemens, ſelon la troiſiéme & quatriéme propoſition. Donc Dieu eſt la cauſe qui produit & qui détermine les actions purement corporelles. Donc il faut admettre pour ces actions une prémotion phyſique. C'eſt ce qui étoit à prouver.

Qu'il eſt conſolant de voir que ce que la religion nous oblige de croire à l'aveugle, que c'eſt en Dieu que nous vivons, que nous nous remuons, que nous ſommes, la raiſon même, de concert avec les expériences, conſpire à nous le mettre ſous les yeux. Concevons donc que l'univers entier eſt dans les mains d'une providence ſupérieure; que les agitations étonnantes de la mer, les révolutions de ces aſtres qui roulent ſi majeſtueuſement ſur nos têtes, ce branle univerſel dans toutes les parties du monde viſible, les mouvemens de cette multitude infinie de reſſorts, qui ſe tiennent & qui ſe correſpondent depuis le plus petit atome de la terre, juſqu'au ſommet de la voute du Ciel, toutes les operations de la nature, ne ſont que l'impreſſion que le Créateur donne continuellement à la matiere; & qu'au milieu de cette vaſte machine,

chine, de ces eſpaces immenſes, de ces tourbillons épouventables, il y a un bras inviſible qui, jettant à droit & à gauche une vile pouſſiere, fait produire dans le ſein du monde des effets ſi merveilleux.

Mais ſeroit-il poſſible que cet être tout-puiſſant, qui opére de ſi grandes choſes dans les corps, qui ne ſe contente pas de les avoir créez une fois, mais qui les ſoûtient, & qui les détermine, en fît moins dans le monde ſpirituel ? n'eſt-il donc pas le Dieu des eſprits, comme il eſt du ciel, de la terre ? Et ſon empire s'étend-il moins ſur les cœurs, que ſur les créatures inanimées.

CHAPITRE II.

L'eſſence des actions & des modalitez ſpirituelles, comparée avec celle des actions & des modalitez corporelles.

MAis, dira-t'on, la différence eſt entiere. Les corps ſont par eux-mêmes ſans mouvement, ſans force, ſans action ; au lieu que l'eſprit eſt plein d'activité & de puiſſance. Les corps ne ſont que des cauſes occaſionnelles ; les eſprits produiſent réellement leurs actions. Il eſt vrai : mais quelque actif que ſoit l'eſprit, on ſoû-

tient que jamais il ne produira son action ; si Dieu ne la lui fait produire ; & c'est ce qu'il est aisé de prouver, en considerant la différence même qui se trouve entre les actions & les modalitez des corps & celles des esprits. Examinons avec soin cette matiere ; elle est capitale, & elle servira de fondement à quelques démonstrations.

I.

Pour donner à la matiere de nouvelles modalitez, il n'est pas nécessaire d'y ajoûter de nouveaux degrez d'être ; mais il suffit de ranger différemment ses parties. Je prens dans ma main un nombre de jettons, je les arrange sur une table, j'en fais un quarré, ensuite un triangle, un héxagone. Ce sont toûjours les mêmes jettons ; & pour former ces diverses figures, il ne faut que ranger différemment ces jettons. Il en est de même des parties de la matiere. Est-il croyable que la figure triangulaire, ou que la quadrature soit un être différent de ces jettons arrangez en triangle & en quarré, & que, quand je broüille mes jettons arrangez en quarré, un petit être nommé quadrature s'envole sur le champ ; & que si-tôt que je les arrange de nouveau, il sort de nouveau du sein du néant, & qu'il va se loger sur cet arrangement qui vient d'être formé ?

Mais

Mais encore, par qui cette petite entité ſeroit-elle formée ? L'admirable fécondité, ſi en répandant des jettons ſur une table, j'avois le pouvoir de verſer de nouveaux êtres à pleine main !

Non, dira-t'on, c'eſt Dieu qui crée cette entitatule. Mais ſi j'avois arrangé mes jettons en quarré, je conçois & je ſoûtiens que mon quarré ſeroit très-réellement quarré, quand même l'entitatule de quadrature n'y ſeroit point introduite. D'ailleurs ſi la quadrature eſt un être ajoûté au quarré, pourquoi la configuration de cette quadrature ne ſera-t'elle point encore un être ajoûté à la quadrature, & la configuration de cette configuration juſqu'à l'infini ?

Revenons au vrai, & retranchons les entitatules inutiles. Pour faire des quarrez, des triangles, des cercles ; en un mot des figures avec de la matiere, il ne faut que ranger différemment ſes parties, les mettre au centre, à la circonférence, dans un angle, dans un plein, à droit, à gauche ; voila des figures faites, au rabais de toutes les entitatules. En ſont-elles moins réelles, quoiqu'on ne faſſe point conſiſter leur réalité dans des êtres ſurajoûtez, mais dans les parties réelles de la matiere, qui ſe trouvent réellement placées tantôt d'une maniere, tantôt de l'autre ; tantôt la partie A. proche la partie B. tantôt loin ;

tantôt dans un tel voisinage, tantôt dans un autre ? On le conçoit nettement de cette maniere.

Or si les essences des figures étoient autre chose que cet arrangement, il est sûr qu'on ne concevroit point de figures faites par le seul arrangement, & sans entitatules surajoûtées ; car on ne sçauroit concevoir une chose sans son essence. Cette raison me paroît décisive.

Bien loin même qu'on ait besoin d'ajoûter un être nouveau pour faire une nouvelle figure, il y a une infinité de figures que l'on fait par le seul retranchement. La plus merveilleuse découpure, vous la détachez d'une feüille de vélin toute nuë. Séparez ces morceaux superflus, ôtez avec une main habile ces parties qui obscurcissent, faites certaines entailles délicates ; en tout cela je ne vois que des retranchemens & des coupures ; & je me passe for bien du nouvel être qu'on m'offrira d'y ajoûter.

Ce qu'on prouve d'une de ces modalitez, il faut l'étendre à toutes celles qui sont de la même nature.

Je vais plus loin, & je l'applique à certaines qualitez extérieures, qui peuvent même regarder les esprits, la ressemblance, le rapport, la proportion. Ce sont choses réelles, mais qui ne sont que les êtres mêmes ressemblans. Il y a vingt ans que per-

perſonne au monde n'avoit un front, des yeux, une phyſionomie ſemblable à la mienne. Depuis ce tems-là, il eſt né au Pérou un homme qui me reſſemble. Dira-t'on qu'une petite entité, nommée reſſemblance, eſt partie du Pérou, a traverſé les mers, eſt venuë me choiſir au milieu de tous les peuples de l'Europe, pour ſe planter ſur mon viſage ? Si l'on me répond qu'elle eſt reſtée au Pérou, & qu'il n'y a que mon confrere Américain qui ait par devers lui cet être de reſſemblance, j'aurai lieu de me plaindre de ce qu'on le fait plus riche que moi. Car je prétens que la ſimilitude doit être égale pour les deux termes, qu'elle eſt dans l'un auſſi-bien que dans l'autre, & que je ne ſuis pas moins ſemblable à lui qu'il l'eſt à moi. Je veux donc avoir ma part à cet être nouveau ; & s'il naît un million d'hommes ſemblables à moi, j'aurai auſſi l'avantage de me voir groſſi d'un million d'êtres tout nouveaux.

Mais ne parlons point de ce genre de qualitez extérieures qui ne nous importe point maintenant ; je me retranche à ſoûtenir que pour donner à la matiere des modalitez réellement différentes, il n'eſt pas néceſſaire d'y introduire un être nouveau, mais qu'il ſuffit de ranger différemment ſes différentes parties.

Le mouvement de la matiere ſemblera peut-

peut-être mériter quelque chose de plus ; mais on vient de montrer dans le chapitre précédent, que le mouvement n'est que la production successive d'un corps en différentes parties de l'espace ; comme le repos est la production continuë d'un corps dans la même partie, & il est constant que, pour être produit tantôt dans un lieu, & tantôt dans un autre, un corps n'a pas un degré d'être de plus, ni de moins. Or c'est dans le mouvement que consistent les actions des corps ; c'est par le mouvement & le repos que se font les différentes configurations. Ainsi je conclus, qu'on a beau donner à un corps différentes actions & différentes modalitez ; on ne lui ajoûtera point de nouveaux degrez d'être.

II.

Il n'en est pas de même des actions & des modalitez intérieures de nôtre ame. Elle est simple, elle n'a point de parties ; ce n'est donc pas l'arrangement différent de ses parties qui fait ses modalitez & ses actions différentes, comme il fait les modalitez différentes des corps. En quoi donc consisteront-elles ? Car il est certain, & nous l'éprouvons tous les jours, que nôtre ame a différentes modalitez. Nos connoissances, nos sentimens, nos amours changent presque continuellement, & un même

me

me inſtant en voit ſouvent naître & ceſſer pluſieurs.

D'ailleurs ces modalitez ſont réelles, & l'on ne perſuadera jamais à un homme ſenſé qu'une connoiſſance & un plaiſir ſoient un néant. C'eſt aſſez même qu'elles ſoient intelligibles, pour nous aſſurer qu'elles ne ſont pas un rien. Or je ne conçois des modalitez réellement différentes dans un même être qu'en deux manieres, ou parce que ce ſont des arrangemens réellement différens d'un être qui a des parties réellement diſtinguées, ou parce que ce ſont différens degrez d'être. On ne peut point dire le premier touchant les modalitez de nôtre ame, puiſque l'ame n'a point de parties réellement diſtinguées. Diſons donc que les modalitez différentes de nôtre ame ſont différens degrez d'être; c'eſt-à-dire, que Dieu, qui la produit à tout moment par une conſervation continuelle, la produit tantôt avec un certain degré d'être, & tantôt avec un autre; & que lorſque ſans dépoüiller l'ame de ce qu'elle avoit, il lui ajoûte de nouvelles modalitez, ce ſont de nouveaux degrez d'être qu'il lui ajoûte. Donnons un autre tour à ce raiſonnement.

III.

Il y a certaines qualitez qui ne changent point réellement l'ame; la reſſemblance, par

par exemple. L'ame de Pierre devient semblable à l'ame de Paul ; pendant ce temps-là, l'ame de Paul demeure toûjours la même ; c'eſt Pierre qui change pour arriver au point où eſt arrivé Paul ; mais Paul ne change point, & il ne lui vient aucun être nouveau, pour cette reſſemblance nouvelle. Maintenant je n'ai pas deſſein de parler de ce genre de qualitez, ou, pour parler plus juſte, de ces relations, de ces rapports qu'on peut appeller extérieurs : je parle des qualitez qui changent réellement & intérieurement une ame.

Lorſqu'on paſſe d'une moindre connoiſſance à une connoiſſance plus étenduë, de la douleur au plaiſir, de l'indifférence à l'amour, certainement on ne demeure pas le même, on ne paſſe point du néant au néant, & le changement qui ſe fait alors, eſt auſſi réel qu'il eſt intérieur. Or en quoi conſiſte un tel changement ?

Je comprens aiſément qu'il ſe fait un changement réel dans la matiere, ſans qu'on y introduiſe aucun être nouveau. La matiere a des parties réellement diſtinguées. On n'a qu'à arranger différemment ces parties, l'être de la matiere demeurera toûjours le même ; ſes arrangemens ſeront réellement différens. Mais pour l'ame, ce n'eſt plus la même choſe. L'ame eſt un être un & ſimple, elle n'a point de parties, & n'eſt

n'eſt point capable de recevoir par cet endroit aucun changement. S'il ſe fait donc en elle un changement réel, il faut que ce ſoit dans ſon être même qu'il ſe faſſe.

Son être qui eſt un & ſimple, ne changera jamais réellement, s'il n'acquiert une réalité, c'eſt-à-dire, quelque degré d'être nouveau, ou s'il ne perd quelque degré d'être ancien. Car ſi cet être n'acquiert rien, & s'il ne perd rien de ce qu'il avoit, je ſoûtiens qu'il demeure le même, & qu'il ne s'y fait aucun changement réel.

Si donc l'ame n'eſt point immuable, & ſi au contraire la raiſon & l'expérience nous apprennent que l'ame eſt ſuſceptible de changemens réels, il faut convenir que ce changement ſe fait par quelque degré d'être qui eſt ajoûté à l'ame, ou dont elle eſt privée; & la différence qu'il y a ſur ce point entre l'ame & la matiere, c'eſt que la matiere ayant pluſieurs parties, eſt ſuſceptible d'arrangemens réellement différens, & par conſéquent de changemens réels, qui tombent ſur ces différens arrangemens, & ne touchent pas le fonds de ſon être: au lieu que l'eſprit étant un, le changement réel qui ſe peut faire en lui, tombe ſur ſon être même, & que cet être ne peut changer que par quelque addition, ſouſtraction ou ſubſtitution de degrez d'être.

IV.

Voici encore quelques preuves de la même vérité. Qu'on prenne une masse de cire de vingt livres, on la trouvera toûjours terminée par quelque figure, soit ronde, soit cubique, &c. Mais si elle a une figure ronde, elle n'aura point la cubique; elle ne peut pas avoir en même tems deux figures qui environnent chacune toute sa surface. On ne la fera devenir ronde qu'en lui faisant perdre la figure cubique. Comme cette matiere n'acquiert une modalité qu'en perdant une autre modalité égale, elle n'aura jamais ni plus, ni moins de modalitez, quand même on l'en feroit changer à tout moment.

A l'égard de nôtre ame, il faut raisonner différemment, il n'est pas nécessaire qu'elle perde pour acquerir; & pour y introduire une modalité nouvelle, il n'est point nécessaire de détruire une modalité anciennement acquise.

En effet, quelle seroit cette modalité qu'une connoissance nouvelle, par exemple, viendroit nécessairement détruire? Seroit-ce une connoissance, ou une non-connoissance? Il seroit ridicule de dire que c'est une non-connoissance. Car la non-connoissance est un néant de connoissance & de réalité actuelle; ce n'est donc point

une

une modalité réelle. Il ne ſeroit pas moins ridicule de dire que cette connoiſſance nouvelle détruit néceſſairement une connoiſſance anciennement acquiſe. Nos connoiſſances, bien loin de ſe détruire, ſe ſoûtiennent & ſe fortifient; & c'eſt par l'union réciproque des connoiſſances nouvelles avec les anciennes que nôtre eſprit s'étend & croît en lumiere. Nôtre ame n'eſt donc pas comme ce morceau de matiere, elle augmente en modalitez réelles, elle a plus de connoiſſance, plus de plaiſir, plus d'amour dans un temps que dans un autre. Elle augmente donc en réalitez, elle augmente donc en degrez d'être.

V.

Quoique cette maſſe de matiere qu'on ſuppoſe avoir une figure ronde, n'ait pas en même temps la figure cubique, elle en contient néanmoins toute la réalité. Car pour faire une figure nouvelle avec de la cire, il ne faut que ranger différemment ſes différentes parties. Ce morceau de cire a une infinité de parties différentes, qui peuvent être rangées en rond, en quarré, en triangle; il a donc tout ce qu'il faut pour faire une figure cubique; quoiqu'il n'ait point actuellement cette figure cubique, il a toutes les pieces néceſſaires pour la compoſer; il la contient équiva-

lem-

lemment ; il n'eſt point néceſſaire pour la former, d'y introduire aucun être nouveau. Par conſéquent quoique ce morceau de cire n'ait point encore la figure cubique, il en contient toute la réalité.

Non ſeulement le morceau de cire contient toute la réalité de la figure cubique qu'il n'a pas, mais il contient même, pour le dire en paſſant, il contient, dis-je, dans ſon ſein une infinité de figures plus petites que cette grande figure dont il eſt terminé & environné.

Car n'eſt-il pas vrai qu'au milieu de ce morceau de cire, ou d'une autre matiere brute & mal figurée, un Sculpteur habile a l'art de trouver une ſtatuë plus belle que celle de Jupiter Olympien de Phidias ? Pour travailler cette ſtatuë, le Sculpteur y met-il quelque choſe du ſien ? Y fait-il entrer quelque être nouveau ? Elle y eſt cette ſtatuë, & pour l'y découvrir on ne fait qu'enlever certaines parties de matiere dont elle étoit cachée.

Bien plus, ſans employer la force & le cizeau, ſi Dieu le vouloit ainſi, ne pourroit-il pas nous l'y faire appercevoir ? S'il faiſoit percer nôtre vûë juſques dans le ſein obſcur de cette maſſe, s'il déroboit à nos yeux tout ce que le Sculpteur devroit en retrancher, s'il ne nous montroit que ce que le Sculpteur devroit épargner & mettre

tre à découvert, ne verrions-nous pas une ſtatuë toute formée ; & ne la verrions-nous pas incomparablement plus belle que ſi elle avoit été fabriquée par la main d'un homme, toûjours peu habile, & avec des inſtrumens groſſiers & défectueux ?

Que dis-je une ſtatuë ? Par le même moyen ſi Dieu vouloit nous faire enviſager tantôt certaines parties de cette matiere, & tantôt nous en cacher d'autres, ou s'il nous faiſoit diſtinguer par nos yeux ce que le Sculpteur ſépare avec le cizeau, ne nous y feroit-il pas appercevoir des pyramides, des cubes, des obéliſques, des colomnes, pluſieurs colomnes mêmes, un ordre entier d'Architecture, tous les ordres que la Grece & l'Italie ont jamais inventez, & encore beaucoup d'autres, avec leurs ornemens différens, & une infinité d'autres configurations, combinaiſons, arrangemens ? En ſorte que ſi Dieu vouloit nous découvrir ſucceſſivement toutes les merveilles qui ſont cachées dans la plus petite partie de la matiere, il lui faudroit une éternité pour les épuiſer, parce que la matiere étant diviſible à l'infini, elle offre une infinité de faces, ſous leſquelles elle peut être apperçûë.

La plus petite portion de matiere & la plus mépriſable en aparence contient donc des merveilles capables de ſurprendre & de

de ravir les plus grands esprits. Je dis plus, & c'est ce que j'ai maintenant en vûë ; elle contient tout son être, & la réalité dont elle est susceptible, suivant le cours de la nature. Car cette portion de matiere ne peut avoir que de deux sortes de figures (je dis la même chose de ses autres qualitez qui dépendent de la disposition des parties) ou des figures qui terminent & environnent toute sa surface, ou des figures plus petites, & que l'on peut faire en la taillant & l'incizant. A l'égard de ces dernieres, on vient de montrer qu'elle les contient toutes ; à l'égard de la grande figure qui environne toute la masse & la termine, il ne peut y en avoir qu'une à la fois. Mais quoique cette portion de matiere n'ait point actuellement d'autre figure que celle-là, on a montré qu'elle avoit toute la réalité des autres figures, & qu'afin qu'elle reçût une figure nouvelle, il ne falloit ajoûter aucun être nouveau : & de là je conclus que chaque portion de matiere contient de tout tems toute sa réalité. Il n'en est pas de même de nos ames.

Si Dieu a voulu donner à la matiere le caractere d'un être qui a reçû tout d'un coup toute sa réalité, il a voulu donner à l'ame celui d'un être qui peut croître ou décroître en être, & qui doit n'acquerir sa plénitude qu'avec succession & par degrez.

VI.

VI.

C'eſt une choſe inconteſtable que nos
ies augmentent en degrez d'être ; & à
i voudra en douter, je lui demanderai
l poſſede autant de bonheur maintenant
'il eſpere en poſſeder dans le Ciel ; ou
croit que le bonheur qu'il recevra dans
Ciel, eſt un néant, ou un être. Nous
tons que nos penſées varient, nos plai-
, nos amours ; & la foi nous apprend
e l'amour de Dieu s'enflamme & ſe for-
e dans le cœur.

Or ces nouvelles penſées, ces nouveaux
grez d'amour étoient-ils auparavant dans
ne, ou n'y étoient-ils pas ? On ne di-
pas qu'ils y étoient, puiſqu'on ſuppoſe
on vient de les y mettre. Tout ce qu'on
rroit dire, c'eſt qu'ils y étoient équi-
emment. Mais ce ſeroit une penſée ab-
de & intolérable.

Un homme privé de l'amour de Dieu
oit donc un être équivalent, c'eſt-à-
, un être auſſi bon & auſſi parfait
ar le mot d'équivalent ſignifie cela)
un juſte qui a la charité répanduë dans
œur par l'opération du S. Eſprit. Un
e qui auroit un degré inférieur & de
ice & de lumiere, auroit donc dans l'a-
quelque choſe d'égal à ce haut degré
perfection, où ſont arrivez les Saints

les

les plus distinguez. Enfin un Bien-heureux dans le Ciel n'auroit aucun avantage sur un homme qui habite cette terre de malédiction & de ténébres, puisque celui-ci auroit une ame, dont l'être vaudroit tout autant, qui seroit par conséquent aussi estimable, aussi bien-heureuse, aussi parfaite, que celle du Bien-heureux.

Puis donc qu'un homme qui acquiert l'amour de Dieu, ou qui l'acquiert dans un degré plus éminent, n'avoit point auparavant cet amour, puisqu'il n'avoit pas même un être équivalent; il s'ensuit qu'il augmente en être, & que son être par conséquent acquiert de nouveaux degrez; & c'est là tout ce que je prétens ici montrer, que pour acquerir ces sortes de modalitez dans l'ame, il faut acquerir de nouveaux degrez d'être.

Au reste si quelqu'un, suivant les principes d'une autre Philosophie, prétendoit la même chose touchant les corps, c'est-à-dire, que les corps ne peuvent non plus acquerir de nouvelles modalitez, sans acquerir de nouveaux degrez d'être, des qualitez, des entitez nouvelles; je ne croirois pas ce sentiment conforme à la raison, mais je le croirois très-favorable à ce que je viens d'avancer touchant les modalitez spirituelles. Car si l'on dit que les corps n'acquierent des modalitez nouvelles qu'en ac-

acquerant de nouvelles réalitez, de nouveaux degrez d'être, pourquoi à plus forte raiſon ne diroit-on pas la même choſe de nôtre ame ? Je ne crains donc rien de la part de ceux qui ſoûtiendroient cette opinion.

Il y a plus à craindre de la part de ceux qui croyent que les corps acquierent de nouvelles modalitez, ſans acquerir de nouveaux degrez d'eſtre, & qui voudroient en conclure la même choſe à l'égard de l'ame. C'eſt pour réfuter cette conſéquence que j'ai crû devoir m'étendre, pour exàminer la différence de l'un & de l'autre. Cette matiere reviendra en plus d'un endroit ; &, à force de l'examiner, peut-eſtre réuſſira-t'on à la mettre dans ſon jour.

CHAPITRE III.

De la Prémotion phyſique dans la production des actions ſpirituelles conſiderées en général ſelon leur être phyſique.

LE principe que je viens de déduire dans le chapitre précédent, me paroît aſſez ſolide, pour pouvoir entrer dans quelques démonſtrations, auſquelles je vais donner la forme ſuivante.

DEMANDE.

Je suppose une intelligence créée, qui, outre ce qu'elle avoit, acquiert encore une modalité de plus ; une intelligence qui n'avoit que la puissance d'aimer Dieu, & qui forme un acte de cet amour : une intelligence qui n'avoit qu'un amour de Dieu fort foible, & qui en forme un acte plus fort & plus élevé.

LEMME.

Cette intelligence qui, selon la supposition, acquiert une modalité de plus, acquiert un nouveau degré d'être ; elle augmente en être ; elle en a plus depuis qu'elle a cette modalité, que lorsqu'elle ne l'avoit pas. Dans le moment A. elle n'avoit simplement que le pouvoir d'aimer Dieu ; dant le moment B. elle forme un acte de cet amour. Dans le moment B. elle n'avoit qu'un amour encore fort petit & fort foible ; dans le moment C. elle forme un acte d'amour plus grand & plus fort.

Or il est certain que c'est quelque chose de plus d'aimer Dieu actuellement, que de pouvoir l'aimer simplement ; que c'est quelque chose de plus de l'aimer plus fortement, que de l'aimer plus foiblement. Ce quelque chose n'est pas par conséquent un néant, un rien, une chimere ; mais un

être,

être, une réalité ; & par conséquent cette intelligence a dans ce moment une réalité & un être de plus qu'elle n'avoit le moment d'auparavant ; elle est augmentée en être, elle en a plus. Il n'est pas nécessaire d'insister plus long-temps sur ce lemme, tout le chapitre précédent en fait la preuve.

PRINCIPE.

On ne donne point ce qu'on n'a point.

COROLLAIRE.

Par conséquent on ne donne point plus que l'on n'a.

AUTRE COROLLAIRE.

Si un être créé augmentoit tout seul son être, il se donneroit plus qu'il n'a.

Pour augmenter tout seul son être, il faudroit que n'ayant eu, par exemple, que quatre degrez d'être dans le moment A, il sortit en sorte tout seul d'en avoir cinq dans le moment B. Or si cela étoit, il se donneroit plus qu'il n'a ; car il se donneroit un degré d'être plus qu'il n'avoit. Par conséquent jamais cet être n'augmentera tout seul son être

THEOREME I.

Jamais une intelligence ne se donnera toute seule une modalité, telle qu'on la suppose dans la demande.

DEMONSTRATION.

Jamais un être créé n'augmentera tout seul son être, comme on vient de le montrer. Or si une intelligence créée, qui n'a simplement que la puissance d'aimer Dieu dans le moment A, formoit de plus toute seule un acte de cet amour dans le moment B. ou si, n'ayant qu'un amour foible, elle en formoit toute seule un plus fort, elle augmenteroit son être toute seule, comme il est visible par le lemme. Par conséquent jamais une intelligence ne se donnera toute seule une modalité, telle qu'on l'a supposée dans la demande.

Mais ne pourroit-on point conclure de cette démonstration, que même avec le secours de Dieu, l'ame ne produira point une telle action ? Car, dira-t'on, c'est Dieu qui ajoûtera ce nouveau degré d'être à l'ame, & qui l'opérera en elle, & ce ne sera point elle qui opérera. Cette conséquence n'est pas juste, & ne suit point de ce qu'on vient d'avancer.

Il ne faut pas s'imaginer que, lorsque Dieu fait agir nôtre ame qui a la puissance simple d'agir, il mette simplement en elle cette action, comme il a mis la puissance; en sorte que la puissance & l'action soient deux êtres à part, deux êtres isolez, pour ainsi dire, & indépendans l'un

de

de l'autre. Ce ſeroit une étrange illuſion de le concevoir ainſi ; l'ame ne ſeroit plus active, & il n'y auroit plus entr'elle & les êtres inanimez cette étonnante différence que la foi & la raiſon nous obligent d'y reconnoître.

Lors donc que Dieu opére une action dans l'ame, c'eſt par là même, c'eſt par nôtre puiſſance qu'il la fait opérer. Dès nôtre naiſſance, Dieu a mis dans nôtre ame certains degrez, & lorſqu'il veut nous faire agir de nouveau, ce ſont ces degrez d'être mêmes qu'il met en œuvre, qu'il dévelope, qu'il étend, auſquels il ſupplée & ajoûte ce qu'il lui plaît ; mais en ſorte toûjours que c'eſt par eux & en eux qu'il opére ce qu'il opére en nous, que ces degrez contribuent du leur, qu'en un mot il fait que c'eſt nôtre ame même qui agit, qui opére réellement & phyſiquement ; mais ce n'eſt pas le lieu de parler plus au long de l'activité de l'ame, il faudra en traiter en particulier.

Revenons à nôtre théoreme ; ceci m'en fait naître une nouvelle preuve.

Avec le moins tout ſeul on ne fait pas le plus ; car une cauſe doit contenir ſon effet ; & , ſi elle produit toute ſeule ſon effet, elle doit le contenir totalement & parfaitement, en contenir tout l'être, toute la perfection, être auſſi parfaite, &

avoir tout autant d'estre avant que de l'avoir produit, qu'après.

Or avoir simplement la puissance d'aimer Dieu, sans l'aimer véritablement & effectivement, c'est quelque chose de moins que d'avoir la puissance de l'aimer & de plus l'aimer. Autrement un enfant qui naît avec la puissance d'aimer Dieu, auroit autant de perfection, de bonté, & par conséquent d'estre : (car la perfection & la bonté ne vont jamais sans l'estre) cet enfant, dis-je, auroit autant de bonté & d'estre que le juste le plus parfait. Autrement encore les actes d'amour de Dieu n'ajoûteroient rien à la puissance de l'aimer toute simple & toute nuë.

De même aussi avoir un foible amour de Dieu seulement, c'est quelque chose de moins que d'en avoir un plus fort ; par conséquent avec cette puissance séparée de l'acte, jamais on ne fera un acte d'amour de Dieu, tandis qu'elle sera toute seule, & que Dieu ne lui donnera pas un secours supérieur ; & de même avec ce degré d'amour plus foible, tandis qu'il sera seul & sans autre secours, on ne formera pas un amour plus fort.

Theoreme II.

Jamais une intelligence créée ne se donnera toute seule ses déterminations.

Le

Le théoreme précédent eſt la preuve de celui-ci ; car nos déterminations ſont réellement nos actions mêmes. Ainſi avoir prouvé que l'intelligence ne ſe donne point ſeule ſes actions, c'eſt avoir prouvé qu'elle ne ſe donne point auſſi toute ſeule ſes déterminations. Cependant comme l'on pourroit peut-être penſer que, ſi l'ame ne produit pas toute ſeule ſes actions, au moins produit-elle ſeule la détermination de ſes actions ; pour mettre cette preuve à couvert des ſubterfuges & des ſubtilitez, ſuivons-les juſques dans leurs retranchemens. Je procéde dont ici comme ſur le précédent théoreme. La preuve de l'un ſera la preuve de l'autre.

DEMANDE.

Je ſuppoſe une intelligence finie & créée, qui dans le moment A. ne ſe ſoit point encore déterminée à une action, & qui dans le moment B. s'y détermine : cette intelligence a dans le moment A. la puiſſance de ſe déterminer, elle a même, je le ſuppoſe, tout ce qui lui faut pour pouvoir ſe déterminer ; mais elle n'a point encore cette détermination actuelle, elle ne l'aura que dans le moment B. Ainſi dans le moment B. outre tout ce qui étoit dans l'ame dans le moment A. la détermination ſera encore par deſſus.

LEMME.

Cette détermination actuelle ajoûtée à la puiſſance de ſe déterminer, eſt un être de plus, qui fait qu'une intelligence créée & finie augmente en être de ce côté-là. La preuve de ce lemme eſt démonſtrative.

Cette détermination actuelle ajoûtée eſt une modification réelle de nôtre intelligence. Or ajoûter une modification réelle à nôtre intelligence, outre ce qu'elle avoit, c'eſt lui ajoûter un nouveau degré d'être, comme on l'a montré dans le chapitre précédent.

Qu'on penſe tout ce qu'on voudra ſur la maniere dont nous formons nos amours déterminez ; qu'on diſe ſimplement que Dieu ne nous a donné en naiſſant que le pouvoir d'aimer & de nous déterminer ; ſans doute que c'eſt quelque choſe de différent de pouvoir ſimplement ſe déterminer, & d'être actuellement déterminé. Qu'on ſoûtienne de plus que Dieu nous a donné tout l'être de nôtre amour, & que c'eſt à nous à le déterminer ; au moins donc faut-il le déterminer, & cette détermination eſt quelque choſe de différent de cet amour indéterminé. Qu'on prétende que Dieu nous a donné une impreſſion vers lui, & que c'eſt à nous ou à la ſuivre, ou à l'arrêter en nous bornant à la créature ;

au

au moins eſt-ce quelque choſe de vouloir ſuivre cette impreſſion d'amour, ou de vouloir l'arrêter. En un mot quelque ſentiment que l'on tienne ſur ce point, on ne peut diſconvenir qu'une intelligence ne change, & ne change réellement, lorſque du pouvoir de ſe déterminer elle paſſe à une détermination actuelle. Cette détermination actuelle, qui n'étoit pas dans une intelligence au moment A. & qui y eſt au moment B. eſt-ce un néant, ou un être ? Eſt-ce une action réelle, ou un néant d'action ? Cette intelligence bornée acquiert-elle une réalité qu'elle n'avoit point, en formant cet acte qu'elle n'avoit point ? Acquiert-elle un être plus conſidérable au moment qu'elle acquiert une détermination plus forte & plus violente ?

Si cette détermination actuelle n'eſt rien, ſi c'eſt un néant, n'en parlons plus. Il ſera inutile de ſe déterminer, ou de ne pas ſe déterminer ; il ſera inutile de faire des actes de vertu, on n'en deviendra pas meilleur, on n'en deviendra pas plus parfait ; car la bonté & la perfection ſont des proprietez inſéparables de l'être, & qui ne peuvent augmenter ſans que l'être augmente. Si cette détermination n'eſt rien, ce n'eſt donc rien de ſe déterminer à aimer Dieu, ou les créatures, la juſtice ou l'injuſtice, Jeſus-Chriſt ou Bélial.

C'eſt quelque choſe de réel, dira-t'on ; mais il ne s'enſuit pas pour cela que l'intelligence, qui a une détermination qu'elle n'avoit pas, ait un être nouveau qu'elle n'avoit pas. Car, dira-t'on, c'eſt auſſi une choſe réelle qu'un morceau d'argile ſoit converti en un vaſe d'honneur, ou en un vaſe d'ignominie ; & cependant le même être de l'argile demeure toûjours ſans addition ni diminution dans tous ces changemens. Un vaiſſeau qui ſuit le courant d'un fleuve eſt déterminé à aller vers un bord ou vers un autre bord ; cette différence eſt quelque choſe de réel, cependant, dira-t'on, le vaiſſeau n'a point un être de plus.

J'en conviens ; mais il ſeroit bien étrange de raiſonner des intelligences ſur le pied des êtres corporels. Ce qui fait que dans les corps ces changemens ſont réels, & ces déterminations véritablement différentes, c'eſt que ces êtres ont des parties réellement différentes, & qu'ils ſont par conſéquent ſuſceptibles d'arrangemens réellement différens. On prend un morceau d'argile, on le diviſe, on met telle partie à droit, telle autre à gauche, on les déplace, on les remuë. Un vaiſſeau de même, par le moyen du gouvernail, on lui fait ſouffrir tous ces changemens ; on le conduit tantôt vers telle partie du fleuve,

& tantôt vers un autre. Ces différences sont réelles, quoi qu'il n'y ait point d'être ni ôté, ni ajoûté; ce sont seulement des arrangemens différens des différentes parties des corps. Mais l'esprit n'a point de parties réelles, il ne change donc point réellement par les divers arrangemens des parties. Ce n'est point en cela que consiste la réalité de ses déterminations. Il faut donc que ces déterminations, si elles sont réelles, soient des degrez d'être réellement différens; car on ne connoît que ces deux manieres de changer réellement, ou de recevoir divers arrangemens, réellement différens selon ses différentes parties, sans avoir un être différent; ou d'avoir quelque degré d'être réellement différent.

Lors donc qu'une intelligence qui n'avoit que le pouvoir de se déterminer dans le moment précédent, a de plus une détermination actuelle, elle a un être de plus qu'elle n'avoit.

Qu'on y prenne garde, le pouvoir d'agir & de se déterminer subsiste dans nôtre ame, lors même qu'elle n'use point de sa raison, lorsque nous sommes endormis, lorsque nous y pensons le moins; mais l'actuelle détermination, mais une action délibérée est quelque chose de plus que ce pouvoir, & c'est quelque chose de réel, car ce pouvoir d'agir ou de ne pas agir,

de se déterminer ou de ne pas se déterminer, subsiste aussi, lors même qu'actuellement nous nous déterminons; &, outre ce pouvoir, il faut bien que, lors qu'actuellement nous nous déterminons, il y ait quelque chose de plus que ce pouvoir, il faut bien qu'il y ait quelque réalité actuelle. S'il n'y avoit rien, il n'y auroit rien qui distinguât l'un d'avec l'autre, il n'y auroit nulle différence réelle entre avoir ce pouvoir sans en user, & l'avoir, & de plus actuellement en user. Je m'étens trop sur une matiere qu'il faudra expliquer encore dans la suite : mais ceci est important, & j'en tire la démonstration du théoreme proposé.

DEMONSTRATION.

Jamais une intelligence créée n'augmentera toute seule son être. C'est un principe établi dans l'autre démonstration. Or si une intelligence qui n'a simplement que la puissance de se déterminer, & qu'on suppose indéterminée dans le moment A. formoit toute seule dans le moment B. une détermination, elle augmenteroit son être toute seule. Car un être ajoûté à un être fini, le rend plus grand & l'augmente. Elle ajoûteroit au pouvoir de se déterminer, qui est réel & par conséquent un être, elle y ajoûteroit, dis-je, une détermination

ion actuelle qui eſt réelle, & un être de plus que ce ſimple pouvoir, ſelon le lemme. Par conſéquent jamais une intelligence créée ne ſe donnera toute ſeule une détermination actuelle, telle qu'on l'a ſuppoſée dans la demande.

THEOREME III.

Il faut admettre la prémotion phyſique.

Pour parvenir à démontrer cette verité, je fais encore différentes remarques.

La prémotion phyſique eſt une opération de Dieu qui produit phyſiquement, qui détermine l'action de la créature, & qui, lorſqu'il s'agit de l'action d'une créature raiſonnable, la détermine de maniere, qu'elle fait que c'eſt la créature même qui ſe détermine à agir.

LEMME I.

Des deux théoremes que j'ai mis en avant, il eſt aiſé de conclure que la créature a beſoin pour agir & ſe déterminer, d'un ſecours de Dieu phyſique, (c'eſt à dire, d'un ſecours qui agiſſe par maniere de cauſe réelle & efficiente) puiſque jamais la créature ſeule ne formera ſes actions & ſes déterminations.

Que ce ſoit Dieu qui opère phyſiquement & immédiatement en elle pour la ſecourir, & non pas une autre créature, c'eſt

c'eſt ce qu'on accordera ſans difficulté ; peut-être pourrai-je le prouver dans le Chapitre ſuivant.

Lemme II.

Si la créature a beſoin pour agir & ſe déterminer, du ſecours de Dieu ; ou c'eſt Dieu qui fait que la créature ſe détermine ; ou c'eſt la créature qui détermine le ſecours dont elle a beſoin.

Il n'y a point de milieu entre les deux membres de cette alternative, parce que ces deux cauſes agiſſent toûjours de concert, il n'eſt pas poſſible de dire qu'elles agiſſent ainſi par hazard ; il faut donc que la détermination vienne de l'une à l'autre.

On parlera encore de ceci dans le Chapitre dernier de cette Section.

Lemme III.

Ce n'eſt point la créature qui détermine le ſecours de Dieu.

Si la créature détermine le ſecours de Dieu, il y a en elle une détermination qu'elle ſe donne toute ſeule ; ſçavoir, celle par laquelle elle détermine ce ſecours de Dieu. Car ou elle ſe donne ſeule cette premiere détermination ; ou elle la reçoit du ſecours de Dieu. Elle ne la reçoit pas du ſecours de Dieu, puiſque c'eſt par elle qu'elle détermine le ſecours de Dieu. On

ne reçoit pas la détermination de ce à quoi on la donne. D'ailleurs on prétend que ce ſecours de Dieu ne détermine point la volonté ; donc la volonté ne reçoit point d'un tel ſecours cette détermination ; donc elle ſe la donne toute ſeule. Or il eſt faux par le théoreme précédent, qu'il y ait une détermination que la volonté ſe donne toute ſeule. Donc il eſt faux que la volonté détermine le ſecours de Dieu ; donc c'eſt le ſecours de Dieu qui fait déterminer la volonté.

En effet, ſi le ſecours de Dieu ne détermine pas la volonté, & qu'au contraire la volonté détermine le ſecours de Dieu, il faut que la volonté ajoûte cette détermination au ſecours de Dieu ; & comme la détermination eſt une réalité, il faut que la volonté ajoûte une réalité au ſecours de Dieu, il faut par conſéquent que la volonté toute ſeule augmente ſon être, car elle augmente de cette détermination qu'elle ajoûte au ſecours de Dieu. Or jamais la volonté n'augmentera ſeule ſon être. Donc jamais elle ne déterminera le ſecours de Dieu.

De plus, afin que la créature déterminât le ſecours de Dieu, il faudroit que la détermination précédât celle du ſecours de Dieu ; car l'effet doit précéder la cauſe. Si donc la créature, en ſe déterminant,

produit

produit la détermination du secours de Dieu, il faut que la détermination de la créature précede la détermination du secours de Dieu.

Or c'est ce qu'on ne peut soûtenir.

Je demande si la détermination de la créature qui précede le secours de Dieu, est faite avec le secours de Dieu ou non. On ne peut pas dire que cette détermination de la créature soit faite sans le secours de Dieu, & par la créature toute seule; c'est ce que nous avons détruit par le second théoreme. Donc cette détermination de la créature qui précéde le secours de Dieu, est faite avec le secours de Dieu. Si cette détermination de la créature qui précede le secours de Dieu, est faite avec un secours de Dieu, ce doit être avec un secours différent de celui-là. Car celui qui est déterminé par la créature, attend la détermination de la créature pour la secourir; il ne la secourt donc que postérieurement à sa détermination. L'autre secours au contraire, avec lequel elle auroit formé cette détermination, l'auroit déja secouruë, il auroit influé dans cette détermination, il est donc antérieur à l'autre. Or sur ce second on demandera, comme sur le premier, si c'est la créature qui le détermine encore. Par là on remontera jusqu'à l'infini, ou plûtôt jamais on ne

pourra

pourra trouver la premiere détermination de la créature qui détermine le ſecours de Dieu.

Enfin ce premier point de détermination, le mouvement le plus leger & le plus délicat, le plus petit acte, un ſouffle, pour ainſi dire, un rayon de volonté, c'eſt toûjours un être ajoûté à la puiſſance, dont Dieu qui eſt l'être des êtres, doit être l'auteur & la cauſe premiere. Par conſéquent ce doit être l'effet de l'opération de Dieu, bien loin d'être la cauſe qui faſſe que Dieu opére. Ce n'eſt donc point la créature qui détermine le ſecours de Dieu, c'eſt Dieu qui en ſecourant la créature, fait qu'elle ſe détermine.

Après ces lemmes le théoreme en queſtion ne ſouffre point de difficulté.

DEMONSTRATION.

La prémotion phyſique eſt une opération de Dieu qui opére phyſiquement dans la créature, & qui fait qu'elle ſe détermine.

Or ſelon le premier lemme la créature a beſoin du ſecours de Dieu qui opére phyſiquement en elle.

Selon le troiſiéme lemme ce ſecours fait que la créature ſe détermine.

Par conſéquent il faut remettre la prémotion phyſique, c'eſt ce qui étoit à démontrer.

S. Thomas. 1. p. q. 10 5. a. 5. & q. 3. *de potent.* a. 7. & ailleurs, se sert de cette preuve, tirée de l'*être*, quoiqu'il prenne un tour différent.

CHAPITRE IV.

Continuation de la même matiere, touchant la production des actions spirituelles.

LEMME I.

JE suppose dans ce chapitre ce qui a été suffisamment déduit dans le précedent.

Quiconque a le pouvoir d'agir & de se déterminer, n'a pas pour cela l'action & la détermination même.

L'action & la détermination sont quelque chose de réel qui encherit sur le pouvoir simple d'agir & de se déterminer.

Il y a donc de la différence entre avoir tout ce qui est nécessaire pour pouvoir agir, & avoir tout ce qui est nécessaire pour agir en effet. L'un regarde le pouvoir, en qualité de pouvoir; l'autre regarde l'action même, en ce qu'elle ajoûte au pouvoir. Ce qui fait qu'il y a une différence réelle entre un homme qui a le pouvoir d'agir, sans agir; & un homme qui a le pouvoir d'agir, mais qui de plus agit.

De cette verité j'en tire une seconde.

Une

Une ame a le pouvoir d'agir, elle a le pouvoir de ſe déterminer, un pouvoir réel, véritable, poſitif; cependant elle n'a point encore l'action & la détermination. Cette ame a quelque choſe; mais il lui faut encore quelque choſe de plus. Elle n'eſt point néant de pouvoir; mais elle n'a pas encore entierement ce qu'il lui faut pour qu'elle ait l'actuelle détermination. Or ce qu'il lui faut eſt réel. C'eſt donc quelque degré d'être actuel; on l'a prouvé ſuffiſamment. Par conſéquent elle n'agira point, elle ne ſe déterminera point, que cette réalité ne lui vienne de quelque part.

Lemme II.

Si c'eſt la volonté créée qui détermine l'opération de Dieu, il faut qu'il y ait quelque degré d'être qui ſoit formé par la volonté ſeule.

Ce qui détermineroit le ſecours de Dieu, ce ſeroit la détermination de la volonté. Or cette détermination, ſelon ce ſyſtéme, viendroit de la volonté toute ſeule. Cette détermination d'ailleurs ſeroit quelque choſe de réel, quelque degré d'être. Donc, ſi c'étoit la volonté créée qui déterminât le ſecours de Dieu, il faudroit qu'il y eût quelque degré d'être formé par la volonté toute ſeule. Ce raiſonnement

a plusieurs parties, je les examinerai toutes en particulier.

I. Ce qui détermine le secours de Dieu, n'est pas un rien, un néant. Rien ne fait rien ; il ne détermine donc pas le secours de Dieu.

Ce qui détermine actuellement & formellement le secours de Dieu est donc un être ; & ce ne peut être autre chose que la détermination même de la volonté. Car ce ne peut être ou que la volonté même comme indéterminée, entant que faculté & puissance ; ou la volonté entant que déterminée, c'est à dire son action, sa détermination. Ce qui détermine formellement le secours de Dieu n'est pas la volonté même, entant qu'indéterminée ; ce seroit une contradiction manifeste de dire que la volonté entant qu'indéterminée à telle ou telle action, détermine le secours de Dieu à telle action plûtôt qu'à telle autre.

Si donc la volonté détermine le secours de Dieu, ce n'est qu'en se déterminant elle-même ; & c'est de quoi ne disconviendront pas ceux qui soûtiendroient ce sentiment, puisqu'ils ne le soûtiendroient que dans le dessein de montrer combien la volonté se détermine avec souveraineté & avec maîtrise. Par conséquent ce qui détermineroit le secours de Dieu, ce seroit la détermination de la volonté.

II.

II. Cette détermination de la volonté qui détermineroit l'action de Dieu, ne ſeroit point déterminée elle-même, ſelon ce ſyſtéme, par une autre opération de Dieu prédéterminante; autrement ce ſeroit retomber dans le Thomiſme qu'on veut éviter.

D'ailleurs cette détermination de la volonté qui détermineroit le ſecours de Dieu, cette détermination, dis-je, en qualité de détermination, ne ſeroit point opérée par le ſecours même qu'elle détermine. Car ce ſecours déterminé par la volonté eſt indéterminé par lui-même. Or comment un ſecours indéterminé opéreroit-il la détermination de la volonté à telle ou telle action? On ne donne point ce qu'on n'a point. De plus, comment ce ſecours donneroit-il à la volonté ce qu'il reçoit d'elle? Une choſe ne peut en même temps être cauſe & effet ſous un même regard. Le ſecours divin, ſelon ce ſyſtéme, recevroit la détermination de la volonté; il ne donneroit donc pas à la volonté ſa détermination. Cette détermination de la volonté, en qualité de détermination, ſeroit donc de la volonté ſeule.

III. Cette détermination, qu'on ſubtiliſe tant qu'on voudra, qu'on l'exténuë, qu'on la décharne, pour ainſi dire, qu'on la réduiſe à tout ce qu'on peut imaginer de plus mince & de plus délicat; cette détermination, dis-je, en qualité de détermination,

nation, eſt toûjours quelque choſe de réel, c'eſt toûjours quelque choſe de plus que le pouvoir ſeul de ſe déterminer ; & pour paſſer de ce pouvoir à ce plus petit point de détermination, il faut avoir acquis quelque chôſe ; pour avoir ajoûté une détermination réelle à ce qui étoit réellement indéterminé, c'eſt-à-dire, ſans détermination, il faut avoir ajoûté quelque petit degré de réalité & d'être.

Par conſéquent, comme dans ce ſyſtéme, la détermination ſeroit de la volonté toute-ſeule, il y auroit quelque petit degré d'être qui ne viendroit que de nous.

Lemme III.

On conçoit ſans beaucoup de peine que Dieu opérant dans l'ame tout ce qu'elle a d'être, de connoiſſance, & d'amour, peut faire en ſorte que tous ces degrez d'être influë réellement dans la production d'un autre ; qu'une ancienne connoiſſance influë dans la production d'une nouvelle ; que les degrez qui étoient anciennement dans l'ame, coopérent & contribuënt avec ce que Dieu y ajoûte pour former une nouvelle action ; qu'en un mot Dieu donnant à l'ame tout ce qu'elle a de réalité, il faſſe neanmoins que ſes actions réelles & poſitives ſoient réellement, phyſiquement, immédiatement produites par l'ame même.

Mais

Mais ici c'est toute autre chose ; il faut du neuf, il faut que l'ame ajoûte à ce qu'elle a reçû ; il faut qu'elle forme toute seule un degré d'être plus qu'elle n'avoit ; c'est une suite nécessaire de l'opinion que je réfute.

La production de ce nouveau degré d'être est toute différente des productions que nous voyons dans la nature corporelle. Un corps produit un autre corps, mais cette production se termine enfin à un arrangement différent des parties de la matiere qui se fait par le mouvement & le repos, sans qu'il soit besoin d'ajoûter aucun degré d'être à ceux qui étoient dans le monde corporel. C'est dans la seule différence d'arrangement que consiste la différence qu'il y a entre un édifice tout formé, & l'amas de tous les matériaux de cet édifice. Mais dans le point que nous traitons, il n'en est pas de même. L'ame est augmentée ; un nouveau degré d'être s'éleve dans le monde : & il s'ensuit de l'opinion que je réfute, que c'est l'ame seule qui lui donne naissance.

LEMME IV.

S'il s'éleve un nouveau degré d'être dans le monde, & que nôtre ame seule en soit la cause, il faut que nôtre ame ait le pouvoir de tirer un être du néant : ce que l'on ne peut soûtenir. N'oublions pas la différence

rence qu'il y a entre la production de cet être & celle d'un corps. Un morceau de cire rond contient toute la réalité de la figure quarrée, il ne s'agit que d'un arrangement nouveau ; au lieu qu'une ame qui n'a pas encore cet être, n'en contient pas pleinement toute la réalité ; car cet être augmentera l'ame.

Un corps d'une figure ronde contient pleinement d'une maniere équivalente une autre figure, le morceau de cire rond contient équivalemment la figure quarrée ; mais une ame ne contient point cet être nouveau dans toute ſon étenduë ; elle contient bien quelque choſe qui doit influer dans la production de cette action nouvelle elle contient un vrai pouvoir, un pouvoir actif & réel ; mais elle ne contient point encore totalement cette action nouvelle.

De là vient auſſi qu'un corps qui n'a pas encore telle figure, eſt auſſi parfait réellement que s'il l'avoit déja, parce qu'il la contient équivalemment, & qu'il a autant d'être, au lieu que l'on conçoit que cette ame n'eſt pas auſſi parfaite réellement, & n'a pas autant de degrez d'être, lorſqu'on la ſuppoſe ſans action, que lorſqu'on la ſuppoſe en action, puiſque cette nouvelle action demande quelque nouveau degré d'être ajoûté à la puiſſance ſimple d'agir.

Or ſi l'ame avant que d'agir ne contient

point encore totalement l'être de son action même dans toute son étenduë, il faut que si elle produit toute seule cet être, elle le tire du néant, au moins en quelque chose. Car ou elle le tire du néant, ou d'elle-même. Elle ne le tirera pas totalement d'elle-même, puis qu'elle ne le contient pas totalement, puis qu'elle n'a pas encore autant d'être qu'elle va en avoir, lorsqu'elle aura cette action, & qu'il n'y a que celui qui peut faire les choses de rien, qui puisse aussi de moins faire plus.

Il faut donc qu'autant qu'il s'en faut qu'elle ne contienne cet être totalement, autant elle le tire du néant. Il faut qu'elle tire du néant ce qui lui manque pour avoir l'action, lorsqu'elle n'a que le pouvoir, & par conséquent que l'ame ait puissance de tirer du néant certains degrez d'être, & qu'elle use à tout moment de cette puissance.

Lemme V.

Or c'est ce qui répugne à toute raison.

Car 1. si l'ame a la vertu de tirer du néant certains degrez d'être, ou ce qui revient au même pouvoir, si avec moins elle a la vertu de faire plus toute seule, elle produira des êtres à l'infini; car la seule difficulté qu'il y ait, est de faire passer du néant à l'être, & de donner l'éxistence à ce qui

n'éxiſtoit ni formellement ni équivalemment : Cette difficulté une fois levée, il n'en coûte pas plus pour un être, que pour en produire deux, trois, mille, une infinité. Quiconque pourra tirer du néant un pied cube de matiere, pourra en tirer auſſi un ſecond ; car qui l'en empêcheroit ? Pourquoi celui-là, & non pas celui-ci ? Pourquoi ne pourra-t'il pas dans le moment B. ce qu'il a pû dans le moment A ? Il en pourra tirer de même un troiſiéme, un quatriéme à l'infini. Le néant ne s'épuiſe point non plus que l'être. Il n'eſt donc pas poſſible de concevoir aucunes bornes qui arrêtaſſent l'ame dans la production infinie des êtres, ſi on lui accordoit un tel pouvoir.

2. Si l'ame produiſoit ainſi ces êtres, ce ſeroit en agiſſant, & en ſe déterminant par conſéquent à agir. Car ce qui n'agit pas ne produit pas. Or c'eſt de ſes actions & de ſes déterminations mêmes qu'il s'agit ; c'eſt de la faire paſſer de la puiſſance d'agir à l'action même. Il faudroit donc que l'ame agît & ſe déterminât pour produire ſes déterminations & ſes actions qu'elle auroit à produire toute ſeule ; & il faudroit encore qu'elle agît & ſe déterminât à produire ſes autres déterminations, ainſi juſqu'à l'infini, ſans qu'on pût jamais trouver le commencement de ſon action & de ſa détermination ; commencement

ment qu'il faut néanmoins trouver, afin que non agiſſant, elle commence à devenir agiſſante.

3. Si l'ame produiſoit ainſi de nouveaux degrez d'être, ce ſeroit une cauſe qui produiroit plus qu'elle ne contient; elle donnera plus qu'elle n'a; elle augmenteroit ſeule ſon être. Or c'eſt ce qui eſt abſurde. Elle ne tire donc point des êtres du néant. Tout être qui s'éleve dans le monde, ſoit dans les corps, ſoit dans les eſprits, nous devons le reconnoître comme l'ouvrage de celui qui eſt le créateur des choſes viſibles & inviſibles.

Il eſt vrai que nous n'avons point aſſez de lumieres pour comprendre comment Dieu tire les êtres du néant, ni comment d'un ſeul degré d'être il en tire un ſecond degré; en quoi il paroît qu'il y a une double difficulté. L'une eſt; que ce ſecond degré, de non éxiſtant devienne éxiſtant, enſorte qu'avec moins on faſſe plus; ce qui appartient à celui qui a le pouvoir de faire les êtres de rien. L'autre, dont je parlerai dans la ſuite; que ce ſecond degré d'être, ſoit produit avec dépendance du premier. C'eſt là le ſecret du Tout-puiſſant, comme c'eſt nôtre devoir de ne pas prétendre meſurer par nôtre eſprit la grandeur immenſe du pouvoir ſouverain. Mais il eſt vrai auſſi, que nous ne laiſſons pas d'apperce-

voir qu'il y a ſur ce point une différence totale entre les êtres finis & l'être infini en tout genre, & que la raiſon qu'on vient d'alleguer touchant nôtre ame, ne ſubſiſte point par rapport à Dieu.

Une ame qu'on ſuppoſe ſans actions avec un ſimple pouvoir, contient bien quelque choſe de ce qu'elle aura, lorſqu'elle ſera en action, quelque choſe qui influëra dans l'action; mais elle ne contient point totalement l'action, par conſéquent toute ſeule elle ne la produira jamais: au lieu que Dieu contient éminemment tous les degrez d'eſtre & de perfection qui ſont dans les créatures.

D'ailleurs ajoûtez un eſtre fini à un eſtre fini, la ſomme de ces eſtres eſt plus grande qu'elle n'étoit. Qu'une ame qui avoit onze degrez d'eſtre, s'en donne un douziéme, ſon eſtre augmenté; elle ſe donnera plus qu'elle n'a. Bien plus, qu'un eſtre fini tire du néant un autre eſtre fini, la ſomme de ces eſtres finis qui ſeront dans le monde, ſera plus grande qu'elle n'étoit. Il n'y avoit que tant d'eſtres au monde, il y en a plus; une créature donc qui ſans rien perdre du ſien produiroit ſeule & tireroit du néant un eſtre tout nouveau, feroit plus qu'elle n'eſt, parce qu'un eſtre fini ajoûté à un eſtre fini, fait une ſomme totale plus conſiderable.

Il

Il n'en est pas de même de l'infini, dans le point où il est infini, il n'y a ni plus, ni moins. Divisez par la moitié une masse de matiere d'un pied cube, divisez encore cette autre moitié par la moitié, & ainsi jusqu'à l'infini, le nombre de ces divisions est infini; c'est pourquoi une de ces divisions de plus ou de moins, n'augmente, ni ne diminuë point le nombre.

Or Dieu est infini en estre, il est infini en tout genre, ou plûtôt il est infiniment infini; ainsi quoique Dieu crée ces estres distinguez de lui, les Philosophes ont raison de dire qu'il ne faut pas s'imaginer que ces estres fassent quelque chose de plus; en sorte que, lorsque Dieu seul éxiste ou que ces estres éxistent avec Dieu, on doive reconnoître que la somme des estres éxistants, soit plus ou moins grande. Rien n'est plus admirable que ce que nous dit Isaye, que toutes les nations sont devant Dieu, comme si elles n'étoient pas, & qu'il les regarde comme un vuide & un néant. Nôtre imagination succombe sous le poids de ces véritez; elle est trop foible & trop foite pour atteindre si haut, & pour s'éver vers l'infini. Mais nôtre esprit qui a e idée, imparfaite à la verité, mais une ée réelle & véritable de l'infini, qui ne noît même le fini qu'en connoissant fini: nôtre esprit, dis-je, connoît évi-

demment dans l'infini, des proprietez bien différentes de celles du fini, mais proprietez qu'il ne peut comprendre. Je n'en dis pas davantage ; ceci suffit pour couper court à certaines difficultez qui pourroient estre formées contre ces démonstrations, & pour montrer que de la créature à Dieu, il est dangereux de vouloir tirer des conséquences.

Theoreme.

L'opération de Dieu est prédéterminante.

Demonstration.

Ou l'opération de Dieu fait que la créature se détermine, & alors cette opération divine est prédéterminante ; ou c'est la créature qui détermine l'action de Dieu.

Or ce n'est point la créature qui détermine l'opération de Dieu. Si la créature déterminoit l'opération de Dieu, il faudroit qu'elle eût le pouvoir de tirer seule quelque estre du néant selon les Iemmes. Or c'est ce qu'on ne peut soûtenir. Donc l'opération de Dieu détermine l'opération de la créature ; par conséquent elle est prédéterminante.

Corollaire I.

La plûpart des anciens Théologiens ont crû que l'action de Dieu, par laquelle il pro-

produit la grace habituelle en nous, eſt une création véritable. S. Bonaventure in 2. diſt. 26. art. 1. q. 4. *Neceſſe eſt gratiam, ſicut ex nihilo producitur, ſic etiam in nihilum redigi cùm corrumpitur.* On peut voir encore ce qu'il en dit in 4. diſt. 1. a. 4. q. 2. & avant ce ſaint Docteur, Alexandre de Halés paroît auſſi le ſuppoſer. 2. p. q. 9. Memb. 8. Scot in 4. diſt. 1. q. 5. n. *Contra iſtam opinionem*, p. 81. poſe ce ſentiment comme un principe touchant l'efficace des ſacremens morale ou phyſique. Richardus in 2. diſt. 26. a. 1. q. 2. Gabriël q. 1. a. 2. concluſ. 3. Petrus de Alliaco in 4. diſt. 1. Ocham in 4. diſt. 1. qu. 1. Vega l. 7. *in Conſilium Trident.* c. 13. Ledeſma. 1. part 4. qu. 3. a. 1. Avant eux Marſilius Inghen. in 4. q. 1. a. 3. in 3. parte articuli fol. 480. *Gratia, ſicut & charitas, eſt virtus à Deo infuſa per operationem, & non educta de potentia voluntatis: ſic nec aliæ virtutes theologicæ.*

D'autres Théologiens n'ont pas voulu dire que l'action qui produiſoit la grace, fût une création, mais une concréation. C'eſt le ſentiment de Pierre de la Paluë, in 4. qu. 1. & de Capreolus au même endroit, in 4. diſt. 1. qui dit que la grace habituelle *concreatur*; c'eſt-à-dire, que Dieu conſervant l'homme par une création continuë, crée auſſi en lui la grace habituelle.

Cajetan 1. 2. q. 110. & 112. est du même avis. Dominic. Sotol. 2. *de Naturâ & Gratiâ, c.* 9. & in 4. dist. 1. q. 3. a. 1. & avant lui Ferrariensis in l. 4. *contra gentes*, c. 57. Mais ce que dit S. Thomas sur ce point est assez remarquable ; c'est dans la question 27. *de veritate* A. 3. ad 9. *Creari propriè est rei subsistentis, cujus propriè est esse & fieri : formæ autem subsistentes, sive substantiales, sive accidentales, non propriè creantur, sed concreantur, sicut nec esse habent per se, sed in alio.* Dans sa Somme on trouve la même doctrine. 1. p. qu. 45. a. 4. Et dans la question 3 *de Potent.* art. 8. ad 3. il assure que la grace *non propriè creatur ad modum illum, quo substantiæ per se subsistentes creantur ; infusio tamen gratiæ accedit ad rationem creationis, in quantum gratia non habet causam in subjecto, nec efficientem, nec talem materiam in quâ sit hoc modo in potentiâ, quod per agens naturale edusi possit in actum, sicut est de aliis formis naturalibus.*

Pour les Théologiens nouveaux, ils croyent communément que ce n'est point par création que la grace nous est donnée. C'est ce que dit Bannès 22. qu. 24. a. 7. dub. 2.

Zumel 1. p. q. 65. a. 3. q. 5. *in fine.*

Medina 1. 2. q. 112. a. 1.

Corradus q. 110. a. 2. ad. 3.

Valentia 1. p. q. 2.
Suarès l. 8. *de cauſis gratiæ, c.* 2.
Vaſquès 1. part. q. 45. diſp. 174.
Sylvius 1. p. qu. 45. a. 4.
Gonet tom. 4. diſp. 4. a. 2.

Ils prétendent qu'il ne faut point prendre dans un ſens rigoureux ce que nous liſons dans les SS. Ecritures. Pſal. 50. *Cor mundum crea in me, Deus.* Dans l'Epître aux Galates c. 6. *Nova creatura:* dans celles aux Ephéſiens c. 2. *Creati in Chriſto* : cap. 4. *Novum hominem qui ſecundùm Deum creatus eſt* : ni par une ſuite néceſſaire certaines expreſſions des SS. Peres, comme celle de S. Proſper dans ſon Poëme *Dei in gratis*, c. dern. *Creanſque De meritis merita.*

Et au chapitre 14.

Mutans intùs mentem atque reformans,
Vaſque novum ex fracto fingens virtute creandi.

Il parle de la grace actuelle.

Ce que nous venons de dire dans ce chapitre, ne laiſſe pas de nous donner quelque ouverture pour cette queſtion, quoique pour un éclairciſſement plus profond il faudroit auparavant avoir traité de l'activité de l'ame.

La grace reçûë, auſſi-bien que toutes les autres opérations de nôtre ame, ſe réduiſent

ſent à la connoiſſance & à l'amour, comme nous le montrerons dans la ſuite : ce ſont connoiſſances & amours habituels, s'il s'agit des habitudes : ce ſont connoiſſances & amours actuels, s'il s'agit des actes.

Lorſque Dieu nous donne de nouvelles connoiſſances & de nouveaux amours actuels, lorſqu'il nous fait opérer de nouvelles actions, ce que Dieu ajoûte à nôtre ame s'unit avec ce qu'elle avoit déja de ſon côté, en ſorte qu'elle influë dans cette action, & qu'avec ce qui étoit en elle, & avec ce que Dieu y ajoûte, elle fait une action nouvelle.

Mais par rapport même à ces nouveaux degrez que Dieu met dans l'ame, il eſt vrai que, lorſque Dieu les y met, ils n'y étoient pas, & qu'ainſi de moins il fait plus, ce qui revient au pouvoir qu'il a de faire les êtres de rien. Mais cependant en produiſant ces nouveaux degrez d'être qui n'éxiſtoient pas, il les fait dépendre des premiers, & il fait qu'ils éxiſtent par leur entremiſe & avec dépendance, ce qui met une différence entre la maniere dont Dieu produit ces degrez d'être, & celle dont il produit les premiers degrez d'être qui ſont dans nôtre ame. Ce ſeroit déplacer les matieres, que d'expliquer ce point avec plus d'étenduë. Il faut le remet-

remettre à la derniere ſection.

Ces degrez, qui ſont ainſi ajoûtez, peuvent ceſſer d'eſtre, & quelques anciens Théologiens diſent que c'eſt par anéantiſſement que la grace habituelle ceſſe d'eſtre dans ceux qui péchent mortellement.

S. Bonaventure in 2. diſt. 26. a. 1. q. 4.

Richardus A. unico, q. 3.

Scotus in 4. d. 16. q. 16. q. 2. §. *Reſpondeo :* in 3. *Parte* 1. *Concluſionis.*

Gabriël in 1. diſt. 17. q. 4. a. 3. Dub. 3. Prop. 3.

S. Thomas même in 2. diſt. 26. qu. unicâ; a. d. ad 5. *Cùm gratia corrumpitur, ſimul etiam in nihilum redit.* C'eſt-à-dire, que ce que Dieu avoit ajoûté, ceſſe d'éxiſter; mais l'ame, mais la puiſſance d'agir & d'avoir des habitudes ſubſiſtent toûjours; ainſi ſelon les principes poſez par S. Thomas en d'autres endroits, ce n'eſt pas un anéantiſſement proprement dit.

COROLLAIRE II.

On peut uſer des preuves alleguées dans ce chapitre, pour montrer qu'une intelligence créée n'agit point immédiatement & phyſiquement ſur une autre intelligence, pour lui communiquer quelque choſe de réel; que mon ame, par exemple, ne peut immédiatement & phyſiquement produire dans l'ame d'un autre homme, des

connoissances & des amours. Car comment l'intelligence A. donneroit-elle cette réalité à l'intelligence B. ? L'intelligence A. détacheroit-elle cet estre d'elle-même, pour le placer dans l'intelligence B. ? On ne conçoit point que cet estre simple puisse ainsi se diviser lui-même & se séparer en deux. On conçoit encore moins qu'il puisse unir cette partie détachée à un autre estre simple, & l'identifier avec lui.

Si l'intelligence A. communiquoit à l'intelligence B. un estre, sans rien perdre, ni rien détacher d'elle-même, elle produiroit plus qu'elle n'est. Car supposons que l'intelligence ait vingt degrez d'estre ; si sans perdre aucun de ses degrez, elle en produisoit un tout nouveau dans l'intelligence B. il y auroit dans les créatures plus d'estre créez qu'il n'y en auroit eu auparavant, il y en auroit un degré de plus. Il faudroit d'ailleurs que l'intelligence A. tirât ce degré du néant. Plusieurs autres raisons encore qu'il n'est pas nécessaire de déduire, tant cette matiere paroît évidente, montrent qu'une intelligence créée n'agit point immédiatement sur une autre intelligence ; qu'elle n'y agit qu'en qualité de cause occasionnelle, & par l'entremise de l'estre souverain.

CHAPITRE V.

De la Prémotion physique démontrée par la conservation.

LA production des estres vient de nous fournir une preuve invincible de la prémotion physique ; leur conservation nous en presente encore une qui n'est pas moins évidente. C'est celle que le Pape Innocent I. met à la tête de cette fameuse définition qui a fait triompher pour jamais la grace de Jesus-Christ. Voici les paroles de ce * Pape : *Quid enim tam iniquum esse potest, tam barbarum, tam totius Religionis ignarum, tam Christianis mentibus inimicum, quàm huic te negare debere quidquid in quotidianâ gratiâ consequeris, cui te ipse confiteris debere quod natus es? Ergo eris in providendo præstantior quàm potest in te esse qui te ut esses effecit; & cùm te putes ei debere quod vivis, quomodo te non putes illi debere, quod, quotidianam ejus consequando gratiam, taliter vivis.*

En effet pour nous tirer du néant, il a fallu que Dieu nous ait produit ; & pour nous

* Innocent I. dans sa premiere Lettre sur l'hérésie Pélagienne, adressée au Concile de Carthage. C'est la 181. parmi celles de S. Augustin.

nous empêcher d'y retomber, il faut qu'il nous conserve. Comme la créature n'éxiste point par elle-même, il est visible que d'elle-même elle retournera dans le néant, si Dieu cesse un moment de lui donner l'éxistence. La conservation d'un estre n'est donc qu'une continuation de l'action, par laquelle Dieu l'a produite, & un renouvellement continuel de sa production. Or si Dieu produit à tout moment une ame, il la produit toute entiere ; il la produit avec tout ce qu'elle a de réel ; il la produit telle qu'elle est : il produit donc à tout moment en elle, & lui fait produire toutes ses opérations : & c'est là manifestement la prémotion physique.

La seule impression de cette preuve suffiroit pour convaincre un esprit qui ne mettroit point d'obstacle à la verité. Mais comme il est difficile, sur tout dans les matieres abstraites, de calmer pleinement nos doutes, & de répondre aux secretes oppositions de nôtre cœur, il est à propos de ne point laisser ces veritez à demi prouvées ; mais de les conduire jusqu'à leurs principes.

Lemme I.

Dieu conserve les créatures par une production continuée. On le prouve :

1. Si Dieu ne produisoit pas à tout moment

ent les créatures, il ne pourroit pas les
néantir. On ne conçoit l'anéantiſſement
n'en deux manieres, ou par une action
ositive, ou par la ſouſtraction d'une ac-
on, c'eſt-à-dire, ou en donnant le néant,
u en ceſſant de donner l'eſtre. Or on ne
eut donner le néant, puiſque le rien ne
: donne point, & qu'il n'y a point d'ac-
on poſitive qui ſe termine au néant. Il
ut donc que ce ſoit en retirant ſon action,
: en ceſſant de donner l'eſtre, que Dieu
néantiſſe. Dieu donne donc à tout mo-
ent l'eſtre à ſes créatures, puiſqu'à tout
oment il peut les anéantir.

2. Les créatures ne dépendent pas moins
e Dieu dans la ſuite, que dans le premier
oment de leur durée. Tous les eſtres dé-
endent de l'eſtre des eſtres; ils ne ſont
ue parce qu'ils ſortent de ſes mains: ils
e ſont donc continuëment que parce qu'ils
n ſortent continuëment. Séparez-les un
oment de Dieu qui les produit, ils n'au-
oient plus dans ce moment de réalité,
lus de verité, plus d'intelligibilité. Je le
rouve. Comme le néant ne ſe connoît
ue par l'eſtre, auſſi l'eſtre qui n'eſt pas
nfini, ne ſe connoît que par l'eſtre infini;
eſtre qui n'eſt pas ſouverainement parfait,
e ſe connoît que par l'eſtre ſouverainement
arfait; l'eſtre qui n'eſt pas indépendant,
e ſe connoît que par l'eſtre indépendant.

Dans

Dans la troiſiéme ſection j'expliquerai cette verité. Les créatures donc qui ſont finies, imparfaites, & dépendantes n'ont ſans Dieu dans tous les momens de leur durée aucune intelligibilité. Et comment éxiſteroient-elles un moment ſans Dieu, ſi elles ne ſont pas intelligibles un ſeul inſtant ſans lui ? Il faut par conſéquent qu'à tout moment elles puiſent en lui leur éxiſtence & leur réalité.

3. Exiſter en deux momens eſt quelque choſe de plus par rapport à nous, que d'éxiſter dans un ſeul. Dieu donne aux créatures tout ce qu'elles ont, & elles n'ont pas d'elles-mêmes plus que Dieu ne leur donne, il leur donne donc l'éxiſtence dans ces deux momens; comme il la leur a donnée dans le premier.

Et pour développer ceci davantage, il faut remarquer que, pour avoir plus, il faut avoir plus reçû en fait d'eſtre. Or il peut arriver en deux manieres qu'un eſtre ait plus qu'un autre eſtre, ou parce que cet eſtre aura plus d'eſtre que l'autre, ou parce qu'ayant le même eſtre que l'autre, il l'aura plus long-temps.

Ce n'eſt point là une vaine ſubtilité ni une diſtinction chimérique. On peut en deux manieres faire plus de plaiſir à une perſonne qu'à une autre, ou en lui faiſant un plus grand plaiſir, qu en lui faiſant

plus

us long-temps le même plaiſir. La re-
nnoiſſance ſe meſure également ſur l'un
: l'autre de ces titres. Tout l'eſtre de la
réature vient de la ſource de l'eſtre, je
eux dire de Dieu qui eſt l'eſtre des eſtres.
l faut donc afin qu'un eſtre ait plus, que
Dieu lui ait plus communiqué ; il faut,
fin qu'il éxiſte mille ans plus que l'autre,
ue Dieu ait fait pour lui quelque choſe
e plus que pour l'autre.

Cependant ſi Dieu ne fait que donner
'eſtre une ſeule fois, & après cela laiſſer
a créature ſubſiſter d'elle-même, Dieu ne
ait rien davantage pour la créature qui
xiſte plus long-temps, que pour celle qui
xiſte moins, puiſqu'il ne fait que donner
'eſtre une ſeule fois à l'une & à l'autre, au
ieu que s'il ſoûtient les créatures par une
roduction continuée, le bien qu'il leur a
ait en les tirant du néant, il le prolonge
ncore en continuant de le leur donner.

4. Par là on connoît aſſez que Dieu nous
roduit auſſi réellement dans le ſecond mo-
nent & dans les ſuivans, qu'il le fait dans
es premiers. Ce n'eſt pas que les momens
le nôtre éxiſtence ſoient entrecouppez, &
u'il y ait des vuides & des intervalles dans
es points qui compoſent nôtre durée. L'i-
nagination ſeroit portée à nous repreſen-
er ainſi cette production continuë ; mais
'imagination eſt toûjours imagination.

Dieu

Dieu nous produit, mais non à diverſes repriſes ; il nous produit pendant tout le tems que nous éxiſtons ; mais il nous produit ſans interruption & diſcontinuité ; ſon action eſt toûjours la même ; & ſi Dieu veut un eſtre de pluſieurs ſiécles, la même action qui l'a produit, continuë à le produire pendant tous ces eſpaces.

Sans décider maintenant par quelle faculté Dieu produit les eſtres, on peut aſſurer que ſi cette faculté n'eſt pas la volonté même de Dieu, mais une faculté virtuellement diſtinguée, comme le croyent quelques Théologiens, elle eſt au moins ſi intimément unie à la volonté divine, & elle en ſuit ſi ponctuellement les decrets, qu'il en faut raiſonner, comme ſi c'étoit la volonté même. Sur cela voici un raiſonnement que je forme pour expliquer & prouver en même temps ce dont il s'agit.

Les eſtres ſont produits, parce que Dieu le veut ; ils continuënt d'eſtre tant qu'il le veut. Dieu continuë de vouloir qu'ils éxiſtent pendant tout le temps qu'ils éxiſtent ; il continuë donc auſſi à les produire ; car comme en Dieu vouloir que tels eſtres actuellement éxiſtent, c'eſt les produire ; auſſi vouloir qu'ils continuënt à éxiſter pendant tant de temps, c'eſt continuer à les produire pendant tout ce temps.

Cette

* Cette remarque nous preſente une réponſe à certaines difficultez qu'on peut former contre nôtre lemme. On dira en premier lieu que, ſi un homme étoit produit dans tous les inſtans de ſa durée, comme il l'eſt au premier, ce ne ſeroit plus le même homme, mais pluſieurs hommes auſſi diſtinguez que les momens auſquels il ſeroit produit. Cette objection ſe trouve détruite par avance. L'action de Dieu qui a produit Adam dans le premier moment, c'eſt-à-dire la volonté, par laquelle Dieu ordonne qu'Adam éxiſte, perſévere encore dans le ſecond moment & dans les ſuivans; ainſi l'effet eſt toûjours le même, c'eſt le même homme que Dieu continuë de produire. D'ailleurs quand on concevroit l'action de Dieu comme diviſée par les différens momens, on ne pourroit pas en conclurre que ce ne fût pas le même homme. Quand Dieu auroit créé un homme hier, qu'il l'anéantiroit aujourd'huy, qu'il le créeroit de nouveau demain, qu'il l'anéantiroit après demain, & ainſi de ſuite, l'on ne voit pas que cette viciſſitude de productions diſtinguées empêchât que ce ne fût le même homme.

En ſecond lieu, l'on demandera ſi un homme produit au moment A, retombe dans

* Objections de M. Jacquelot.

dans le néant au moment B. ou s'il n'y retombe pas. Il seroit ridicule de dire qu'il retombe dans le néant au moment B. Car dans cet instant il seroit & il ne seroit pas. Il seroit, puisqu'on le suppose continuellement conservé. Il ne seroit pas, puisqu'il retomberoit dans le néant. Il faut donc dire qu'il ne retombe pas dans le néant. Mais s'il ne retombe pas dans le néant, il est inutile, dira-t'on, de le produire. De plus, l'action qui le produiroit, ne le tirant pas du néant, ne seroit pas semblable à l'action du premier instant qui l'en avoit tiré ; ce ne seroit donc plus la même production continuée.

La réponse est visible. Cet homme ne retombe pas dans le néant ; mais il est clair par les preuves alleguées, qu'il y retomberoit, si Dieu cessoit de le produire dans ce second instant. Ainsi l'action de Dieu qui continuë à le produire, bien loin d'être inutile, est indispensablement necessaire pour sa conservation ; & cette action est toute semblable à l'action qui a produit cet homme dans le premier instant ; que dis-je, toute semblable, c'est la même action qui a tiré cet homme du néant, & qui continuë à l'en tirer.

Mais comment est-ce la même action, dira-t'on, puisqu'avant le premier moment de cet être il étoit dans le néant, & qu'avant

ant le ſecond il n'y eſt pas ? Chétive diffi-
ulté ; comme ſi l'action de la lumiere ſur
on œil n'étoit pas égale & ſemblable
ans le ſecond inſtant & dans le premier,
uoique dans le premier elle me délivre des
énébres où j'étois le moment auparavant,
c que dans le ſecond elle ne m'en délivre
as, puiſque je n'y ſuis point retombé.
'action des chevaux qui traînent un cha-
iot, l'effort d'une ancre qui retient un
aiſſeau contre l'impétuoſité des vagues de
a mer, mille autres actions de la même
ature ne ſont-elles pas ſemblables dans
ous les momens, quoi qu'on puiſſe appor-
er des differences pareilles à celles de l'ob-
ection ? L'homme dans l'inſtant B. n'eſt
oint tiré du néant, puiſqu'il éxiſtoit déja
ans l'inſtant A. mais il y auroit été re-
longé dans l'inſtant B. & il ne s'eſt ſoû-
enu contre le néant, que parce que dans
e moment Dieu lui a donné l'être.

Pour raiſonner juſte ſur la reſſemblance
es actions d'une cauſe, il faut plûtôt re-
arder l'influence qu'elle répand ſur l'effet
roduit, que le terme dont elle tire cet ef-
et. Or dans cette production continuée
les créatures, Dieu opére la même choſe
ans tous les momens, puiſque dans tous
es momens il donne l'être au même hom-
ne. Par conſéquent l'action du ſecond
noment eſt ſemblable à celle du premier ;

ou,

ou, pour parler plus juſte, c'eſt la même action continuée, & c'eſt le même effet produit en ces diverſes parties du temps.

Lemme II.

Dieu en produiſant l'ame, produit toutes ſes modalitez; on le prouve.

1. Par ce qu'on a dit dans les chapitres précédens touchant les modalitez de l'ame. La puiſſance ſimple d'agir eſt un être; la puiſſance d'agir & de plus l'action eſt un *plus être*, c'eſt, *être*, *plus être*: la puiſſance de ſe déterminer eſt un être; la puiſſance de ſe déterminer & de plus la détermination eſt *être*, *plus être*. Dieu qui produit l'ame, la produit toute entiere; l'être tout entier de l'ame eſt auſſi-bien l'ouvrage de Dieu & ſa créature, qu'une portion, pour ainſi dire, de cet être. Dieu produit donc non ſeulement l'être de l'ame, mais encore ſes actions & ſes déterminations.

2. Lorſque Dieu produit une ame, il la produit dans ſon état, comme lorſqu'on crée un corps, il le faut mettre dans une certaine ſituation, il faut lui donner en le produiſant, ou le mouvement, ou le repos. Il n'eſt pas neceſſaire qu'un corps ſoit créé en mouvement plûtôt qu'en repos; mais il n'eſt pas poſſible de le créer ſans le mettre dans l'un de ces deux états. L'état des eſprits conſiſte dans leur connoiſſance

iſſance & dans leur amour, c'eſt là leur
e, leur vie, leur perfection. Donc
ieu, dont les œuvres ſont parfaites, en
oduiſant l'ame, produit auſſi ſa con-
iſſance & ſon amour.

Lemme III.

Dieu produiſant nôtre ame dans le ſe-
nd inſtant & dans les inſtans conſécu-
s, produit auſſi en elle toutes ſes mo-
litez.

Car 1. Dieu qui produit l'ame dans tous
momens, la produit toute entiere, il
oduit en elle tout l'être, & toute la réa-
é qu'elle renferme. Or comme l'action
nte à la puiſſance eſt quelque réalité,
quelque être de plus que la puiſſance
ıs action, comme la détermination eſt
elque choſe de plus que ce qui eſt ſans
termination, on doit conclure que Dieu
i produit toute l'ame, produit auſſi en
e ſes actions & ſes déterminations.

2. Il eſt viſible que, ſi Dieu en produi-
ıt l'ame au premier moment de ſa du-
, produit en elle ſon action & ſa dé-
mination, il doit auſſi le faire dans le
ond moment. Car il n'eſt pas poſſible
e Dieu produiſe moins dans l'ame dans
moment B. que dans le moment A. en
te que dans le moment A. Dieu auroit
oduit tout l'être de l'ame, & que dans
le

le moment B. il n'en produiſe que la moitié ou les trois quarts, & que l'autre moitié ſubſiſte ſans que Dieu continuë à la produire.

Contre ceci on objectera, que, ſi Dieu en produiſant l'ame produiſoit en elle ſon action, l'ame ne ſeroit point active, parce que comme elle n'eſt point active pour produire ſon propre être, ni la puiſſance d'agir que Dieu lui donne, elle ne ſeroit point active non plus pour produire ſon action, ſi Dieu la lui donnoit. On ajoûtera qu'on doit raiſonner de l'ame dans tous les momens de ſa durée, comme dans le premier, & que comme elle n'eſt pas libre dans le premier moment à acquerir la premiere penſée, elle n'eſt pas libre ni indifférente à l'égard des actions ſuivantes.

Ces deux difficultez demandent un ample éclairciſſement, & l'on tâchera de le donner en ſon lieu. En attendant je répons à la premiere; que, quoique Dieu produiſe en nous l'action, auſſi-bien que la faculté d'agir, l'ame eſt active à l'égard de la production de l'une, & non pas à l'égard de l'autre. Elle eſt active à l'égard de l'action, parce que Dieu ne produit l'action que par la faculté d'agir; au lieu que par la faculté d'agir, il ne la produit point en nous par l'entremiſe d'une autre faculté.

Dieu, au premier inſtant de nôtre être, a mis

mis certains degrez d'être dans nôtre me, certains degrez de connoiſſance, cer- ains degrez d'amour. Dans la ſuite Dieu eut nous faire connoître certains objets, ous faire opérer certaines actions; il ne aut pas s'imaginer qu'il mette ces actions out à neuf dans nôtre ame, qu'il les y ette comme des êtres détachez de l'être ui y étoit déja; cela n'eſt pas ainſi. Ce ue Dieu avoit mis dans nôtre ame, il le onſerve dans la ſuite; & pour former une ouvelle connoiſſance ou une nouvelle ac- on, Dieu le met en œuvre, il le déve- ope, il y ſupplée, il y ajoûte autant qu'il eſt beſoin. Mais ce qu'il ajoûte pour ne nouvelle action, il le fait produire ur l'ame même, & il fait toûjours que l'a- e opére réellement ſon action, & par ce u'elle avoit anciennement, & par ce qu'il i donne de nouveau; en ſorte que ce que ieu ajoûte à l'ame, & ce que l'ame avoit ja, concourent enſemble, & ſe réuniſ- nt pour faire une action nouvelle.

Mais ce ſeroit troubler l'ordre que de uloir mettre ici cette explication dans n jour & dans ſon étenduë, & montrer urquoi les corps ne ſont point actifs, pourquoi les eſprits le ſont.

De cette premiere réponſe on tire natu- lement la ſeconde. L'ame n'eſt pas li- e à l'égard de la premiere penſée qui ſe

trouve en elle au premier moment de son être ; parce que pour être libre à l'égard d'une action, il est nécessaire de produire cette action d'une maniere délibérée, & pour avoir pû délibérer sur une action, il faudroit auparavant avoir pû agir. Or avant la premiere pensée on n'a point pû agir. Par conséquent la premiere pensée donnée au premier moment de l'être, n'est point libre. Mais cette raison, pour laquelle elle n'est point libre & délibérée, n'a point lieu, comme il est visible, pour les autres actions.

THEOREME.

Il faut admettre la prémotion physique pour toutes nos actions.

DEMONSTRATION I.

La prémotion physique est une opération de Dieu qui produit physiquement nos déterminations, & qui fait que nous nous déterminons. Or Dieu dans le premier moment de nôtre être opére nôtre premiere détermination, & fait que nous nous déterminons, selon le lemme 2. Il continuë la même chose dans les suivans, selon le lemme 3. Donc Dieu nous prémeut physiquement à toutes nos actions.

DEMONS-

DEMONSTRATION II.

Dieu nous conſerve nos actions & nos
éterminations, lorſqu'elles ſont une fois
ormées dans nôtre ame; l'expérience nous
pprend, & cela eſt plus clair que le jour
l'égard des penſées & des volontez qui
meurent long-temps preſentes à nôtre eſ-
it. Or Dieu ne les conſerve que par une
oduction continuë, ſelon le lemme pre-
ier. Donc Dieu produit nos actions &
s déterminations, dans tous les momens
ns leſquels on les ſuppoſe déja faites.
Or il faut raiſonner de l'inſtant dans le-
el elles ſont déja faites, comme de celui
ns lequel elles ſe font; car la production
pour tous les momens. Donc Dieu pro-
it nos actions & nos déterminations
ns le premier moment qu'elles ſe font.
Et véritablement il ſeroit abſurde de
ſer que nos actions & nos determina-
ns ne puſſent être conſervées ſans une
duction de Dieu, & qu'elles puſſent
e produites ſans une telle production.
ſi Dieu les produit, il prémeut; car
mouvoir, c'eſt opérer phyſiquement
déterminations, c'eſt les produire,
ſt faire que nous nous déterminions.

DEMONSTRATION III.

L'opération de Dieu eſt phyſique & pré-

déterminante, ſi Dieu opére phyſiquement tout ce qu'on pourroit imaginer dans l'ame qui ſeroit capable de déterminer le ſecours de Dieu. Or Dieu l'opére. Car ſi l'on admettoit un concours concomitant, ou quelqu'autre choſe ſemblable, il faudroit que la volonté le déterminât, & elle le détermineroit par quelque choſe de réel; le rien ne fait rien. Or touchant cette réalité, par laquelle on croiroit que l'ame détermine le ſecours de Dieu; qu'on cherche, qu'on invente, qu'on hazarde, qu'on avance tout ce qu'on voudra, en ſuivant quelque lueur de raiſon, contre toute raiſon même, la prémotion phyſique y trouvera toûjours ſon compte. Car Dieu en produiſant continuellement nôtre ame, produit en elle tout ce qu'elle a de réel. Par conſéquent on montrera toûjours qu'il opére cette réalité, par laquelle on ſe ſeroit imaginé que l'ame détermine le ſecours de Dieu, & qu'ainſi il faut admettre une opération phyſique & prédéterminante.

Il paroît par tout ceci, que la prémotion phyſique, dont on ſe fait un monſtre, ſe réduit au fond à l'idée la plus aiſée & la plus naturelle; à l'idée de Dieu qui, en nous conſervant nous produit continuellement tels que nous ſommes & tels que nous vivons (comme le dit Innocent I.)

à une

à une idée d'ailleurs reçûë par le plus grand nombre de ceux qui rejettent la prémotion phyſique. Tenons-nous en à la ſimplicité de cette idée ; le vrai & le ſimple forment enſemble un merveilleux accord.

CHAPITRE VI.

La Prémotion phyſique démontrée par le concours.

APrès avoir parlé de la conſervation, l'ordre demande que nous paſſions au concours.

Preſque tout le monde convient qu'il faut l'admettre ; on convient du mot, on convient même de la choſe ; mais on ne convient point de la maniere.

Concourir en Dieu, c'eſt agir avec les créatures. Que Dieu agiſſe dans nos actions, c'eſt une verité que l'autorité de la religion, le ſentiment de nôtre dépendance, & l'idée de la grandeur de Dieu ne permettent pas de révoquer en doute.

La queſtion roule donc ſur la qualité de ce concours. Dieu & la créature agiſſent enſemble ; mais eſt-ce l'action de Dieu qui détermine celle de la créature, ou bien eſt-ce l'action de la créature qui détermine l'action de Dieu ? C'eſt ce que, dans le ſtile de l'Ecole, on exprime autrement,

en demandant si le concours est prédéterminant, c'est-à-dire prémotion physique, ou bien s'il est concomitant.

Lorsqu'on examine attentivement les fondemens sur lesquels l'opinion du concours concomitant est appuyée, l'on est surpris qu'elle ait trouvé tant de défenseurs. Car toutes les raisons qui portent à admettre un concours, portent aussi à l'admettre prédéterminant; & toutes celles qui détournent d'admettre un concours prédéterminant, détournent aussi d'admettre aucun concours; ainsi il paroîtroit plus raisonnable ou de n'en point admettre, ou de l'admettre tel que nous le soûtenons. Mais nôtre raison se trouvant frappée par les preuves solides d'un côté, & nôtre imagination effrayée par les difficultez de l'autre, on n'a ni assez de témérité pour embrasser l'un de ces partis, ni assez de courage pour soûtenir l'autre, on cherche donc un sentiment qui puisse en quelque sorte tout concilier; &, après avoir flotté long-temps, on va se placer entre ces deux partis pour se reposer & pour s'y mettre à couvert. De là il arrive au contraire, comme il sera aisé de le vérifier par la suite, qu'on est battu de toutes parts, & qu'on se forme un corps de doctrine sans liaison & sans rapport, parce qu'on en a emprunté les diverses parties.

ties de deux ſentimens incompatibles. Laiſſons maintenant cette diſcuſſion ; éxaminons ſeulement le concours en lui-même ; nous ſuppoſerons dans les démonſtrations ſuivantes que Dieu concourt avec les créatures, & nous montrerons ſimplement que ce concours eſt prédéterminant, & non pas concomitant.

Lemme I.

Afin que Dieu concoure ou ne concoure point, qu'il concoure à telle action & non pas à telle autre, il faut qu'il ſe détermine à le faire.

Lemme II.

Dieu ne ſe détermine pas à concourir au hazard, il agit toûjours de concert avec la créature ; jamais il n'arrive que la créature ſe détermine à aimer Dieu, & que Dieu ſe détermine à lui donner au même moment un concours pour former l'amour du monde ; jamais il n'arrive que la créature ſe détermine à former un acte d'amour de Dieu de cinq degrez, que Dieu ne lui donne un concours pour un acte d'un tel degré. Selon le ſyſtéme du concours concomitant, il faut reconnoître que Dieu & la volonté s'accordent toûjours à la même action.

Mais afin que Dieu donne à la créature

le concours propre pour une action plûtôt que celui qui convient à l'action contraire, le concours pour un acte de tant de degrez plûtôt que pour un acte d'un degré différent, le concours pour un acte revêtu de telles circonstances & d'une telle maniere, plûtôt que pour un acte autrement circonstancié, le concours pour tel acte dans tel moment plûtôt que dans tel autre; afin donc que le concours de Dieu se trouve précis, ponctuel, proportionné, il faut que Dieu se détermine à le donner tel, & qu'il se détermine non au hazard, mais par une raison de donner tel concours plûtôt que tel autre.

Lemme III.

Ce qui détermine Dieu à donner tel concours concommitant plûtôt que tel autre, doit se prendre de la créature même; les deffenseurs du concours concomitant n'en peuvent pas disconvenir. Car si c'étoit du côté de Dieu, ce seroit donc Dieu qui de lui-même & sans y être déterminé d'ailleurs, feroit que la créature se détermineroit à telle ou telle action.

Lemme IV.

Ce qui est indéterminé pour un côté ou pour un autre dans la créature, tandis qu'il demeurera indéterminé, ne peut pas déter-

terminer Dieu à donner le concours pour un côté plûtôt que pour un autre. Le rien ne fait rien. Ce qui eſt indéterminé à un côté ou à un autre, tandis qu'il eſt indéterminé, n'eſt pas pour un côté plûtôt que pour un autre.

LEMME V.

La volonté ſans le concours eſt abſolument ſans action. Les deffenſeurs de ce ſyſtéme doivent le reconnoître, puiſque le concours eſt néceſſaire pour toute action. Ainſi avant le concours, il n'y a point en elle le moindre mouvement, la moindre réalité d'action & de détermination; car la plus petite pointe de la réalité d'action eſt toûjours une action.

LEMME VI.

Il n'y a pas même, en ſuivant ce ſyſtéme, d'éxigence d'action. Car s'il y avoit une éxigence d'action, il y auroit quelque choſe qui précéderoit l'action de la volonté, & qui éxigeroit qu'infailliblement la volonté agît & ſe déterminât d'une telle maniere ou d'une autre. Or c'eſt ce qui eſt capitalement oppoſé à ce ſyſtéme, & ce pourquoi on rejette la délectation victorieuſe.

Ceux mêmes qui renonçant à ce ſyſtéme, admettroient cette éxigence d'action,

pourroient l'admettre pour toute sorte d'actions. Car il y a certaines actions, comme nous le montrerons dans la suite, je veux dire, le choix entre deux moyens égaux, remuer la main à droit ou à gauche, supposé qu'on ait dessein de la remuer; il y a, dis-je, certaines actions, pour lesquelles il faudroit toûjours admettre que la volonté est égale pour l'une & l'autre; par conséquent nulle éxigence qu'elle agisse d'une maniere plûtôt que d'une autre.

Theoreme.

On ne peut admettre un concours concomitant, mais il faut l'admettre prédéterminant.

Demonstration.

Afin que Dieu accorde à la créature un concours concomitant, il faut qu'il se détermine à concourir de telle ou de telle maniere, & que ce qui le détermine se prenne dans la créature, selon les Iemmes.

Or il n'y a rien dans la créature qui puisse déterminer Dieu à concourir. Car ce qu'il y a dans la créature qui pourroit déterminer Dieu à concourir, seroit ou la faculté d'agir qui est dans la créature, ou son action. Ce n'est ni l'un ni l'autre.

Ce n'est point la faculté. Car cette faculté, sous cette idée préciſe de faculté,

est

eſt indéterminée à telle ou telle action. Or ce qui eſt indéterminé dans la créature, tandis qu'il ſera tel, ne peut pas déterminer Dieu à concourir ou à ne pas concourir.

Ce n'eſt point l'action. Car avant que Dieu ſe ſoit déterminé à concourir avec la créature, il n'y a point d'action, il n'y a pas même l'ombre d'action dans la créature. Dieu même conſidérant la créature, n'y voit point d'action qui puiſſe le faire déterminer à concourir. Ne nous y trompons pas; avant que Dieu ſe ſoit déterminé à concourir, il n'y a point encore de concours. Ainſi Dieu, conſidérant la créature ſans concours, n'y voit aucune action; puiſque, ſans concours, il n'y a aucune action, & que Dieu, dont la connoiſſance eſt la verité même, ne peut voir dans les créatures ce qui n'y eſt pas, ce qui même ne peut pas arriver qu'il y ſoit. Or il ne peut pas arriver qu'il y ait d'action ſans concours. Donc Dieu, conſidérant la créature ſans concours, n'y voit point une action qui le détermine à concourir. Comme ce raiſonnement eſt abſtrait, je le répéte par un autre tour.

Cette action de la créature qui feroit déterminer Dieu à concourir, devroit préceder en quelque maniere le concours de Dieu, puiſque c'eſt elle qui fait que Dieu concourt; elle devroit être ſans concours,

puiſque Dieu ne s'eſt point encore déterminé à concourir, & que c'eſt elle qui le détermine. Or il ne peut point arriver qu'une telle action ſoit dans la créature, puiſque ſans le concours il n'y a aucune action. Par conſéquent ce n'eſt point la vûë de cette action qui détermine Dieu à concourir.

Puis donc qu'il n'y a rien dans la créature qui détermine Dieu à concourir, ni ſa faculté, ni ſon action, il s'enſuit que le concours de Dieu n'eſt point concomitant, mais prédéterminant.

Voici encore une ſeconde preuve différente de cette premiere, en ce que celle-ci tend plus directement à établir la prémotion, au lieu que l'autre tend à détruire le concours concomitant.

Lemme I.

Il y a deux ſortes de cauſes; les unes ſont ſubordonnées, les autres ſont paralleles & non ſubordonnées. Les cauſes ſubordonnées ſont celles qui n'agiſſent que parce qu'on les fait agir; par exemple, dans le corps, un marteau, par rapport à la main qui le manie. Les cauſes non ſubordonnées ſont celles qui agiſſent ſans emprunter leur action l'une de l'autre, par exemple, deux chevaux qui tirent deux mains qui remuënt.

LEMME II.

Deux cauſes paralleles & non ſubordonnées ne peuvent pas, ſelon le cours de la nature, produire le même effet, ſuppoſé que chacune d'elles, ou même une ſeule le produiſe tout entier.

Que je veüille, par exemple, produire ſix degrez de mouvement, ſi ma main droite produit ces ſix degrez, & une main gauche en produiſe autant, quand même elle en produiroit moins, qu'elle n'en produiroit que quatre, l'effet produit ne ſera plus ſix degrez de mouvement, ç'en ſera douze ou dix, ainſi ce ſera un double effet.

La raiſon de cette verité, c'eſt que chacune de ces cauſes a ſon action & ſon influence différente, & par conſéquent, auſſi-tôt que l'une produit l'effet tout entier, il faut rejetter comme ſuperfluë l'influence de l'autre. Si donc on ſuppoſe qu'un effet vient indiſpenſablement de deux cauſes, & que chacune d'elles le produiſe, il faut néceſſairement reconnoître que ces cauſes ſont ſubordonnées; par exemple, ſi la percuſſion du clou vient toute entiere & du marteau & de la main, il faut que le marteau & la main ſoient deux cauſes ſubordonnées, c'eſt-à-dire, que l'une de ces cauſes n'agiſſe que parce que l'autre la fait agir.

THEO-

THEOREME.

L'action de l'ame vient de Dieu & de l'ame. On ſuppoſe cette verité avoüée. On ne peut pas dire que Dieu ne faſſe qu'une partie de cette action, car l'autre partie ſeroit donc indépendante. D'ailleurs pourquoi feroit-il telle portion plûtôt qu'une autre portion ? Pourquoi cell-ci plûtôt que celle-là ? L'action de l'ame toute entiere vient donc de Dieu. L'action de l'ame vient auſſi toute entiere de l'ame. Or ſi cette action vient de Dieu & de l'ame, elle n'en vient pas comme de deux cauſes paralleles, ſelon les principes établis dans les lemmes : Donc elle en vient comme de deux cauſes, dont l'une eſt ſubordonnée à l'autre. Or une cauſe ſubordonnée eſt celle qui n'agit que parce que la cauſe ſupérieure la fait agir. Donc l'ame n'agit que parce que Dieu la fait agir. Car on ne dira pas que c'eſt Dieu qui eſt ſubordonné à l'ame, mais l'ame à Dieu. Que ſi Dieu la fait agir, c'eſt donc l'action de Dieu qui précéde l'action de l'ame, qui la produit, qui la détermine, & par conſéquent, ſuppoſé que l'action de l'ame ſoit produite par le concours, il faut que le concours ſoit prédéterminant.

Saint Thomas apporte cette preuve dans ſa premiere partie, q. 105. a. 5. Voici ſes paroles :

paroles : *Secundo conſiderandum eſt, quod ſi ſint multa agentia ordinata, ſemper ſecundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet ſecundum ad agendum : & , ſecundùm hoc, omnia agunt in virtute ipſius Dei, & ita ipſe eſt cauſa omnium actionum agentium.*

SECTION SECONDE.

PREMIERE PARTIE.

La Prémotion phyſique touchant les actions humaines en général conſidérées ſelon leur être moral.

CHAPITRE I.

Où l'on conſidére cette queſtion du côté de nôtre interêt.

QUelques ſolides que ſoient les preuves que nous venons d'employer, il ſemble que le caractere apparent de ſubtilité dont elles ſont revêtuës, diminuë beaucoup de leur poids.

Nôtre eſprit appeſanti par les ſens demande des raiſonnemens qui ayent plus de ſenſible & plus de corps.

Il eſt à craindre même qu'à force de manier

manier cette matiere par ce genre de preuves, & de lui faire prendre un tour métaphysique, on ne la range au nombre des questions abstraites & de nulle importance ; qu'on ne la traite avec un air d'indifférence, pour ne pas dire de mépris, & que par cet endroit, on n'en vienne à rejetter les secours efficaces & prédéterminans, comme un sentiment difficile & dur, sans se donner la peine de l'approfondir.

Mais si les preuves qui démontrent ce sentiment, pour être trop métaphysiques, ne sont pas capables de faire impression sur un esprit aussi dépendant de l'imagination que le nôtre, au moins la vûë de nos interêts les plus essentiels, & la crainte de blesser nos devoirs les plus sacrez, dévroient-elles balancer l'effort de ses préventions ; lui apprendre à respecter un sentiment qu'il n'est peut-être pas assez fort pour pénétrer, & l'emporter bien au dessus de ses doutes, de ses préjugez, & de ses oppositions.

I.

En effet n'est-il pas à craindre de faire injure à la Divinité, en mettant des bornes à ses opérations & à sa puissance ; d'usurper ses droits les plus augustes, en nous attribuant le droit de décider en premier de nous-mêmes ; de nous élever contre

Dieu ;

Dieu, en fixant la meſure de nôtre dépendance ; de lui ravir la gloire d'opérer tout ce qu'il y a de bon en nous, pour nous donner celle de déterminer ſes ſecours ; de méconnoître ſes faveurs les plus ſignalées, pour nous croire redevables à nous-mêmes de la diſtinction qui eſt entre nous & les impies ; de mettre nôtre appui & nôtre reſſource dans nos propres forces, pour en attendre ce qui donne le branle au ſecours de la grace ; de demeurer dans l'aveuglement & dans la ſéchereſſe, faute d'avoir connu la ſource primitive de nos amours & de nos lumieres ; de défigurer nos prieres, en les faiſant avec reſtriction ; de ſoüiller nos ſacrifices & nos vœux, en les offrant avec réſerve ; d'entrer en partage avec Dieu, pour faire dépendre même de nôtre détermination la force toute-puiſſante de ſa grace ?

Si l'on s'attribuë à ſoi-même une ſupériorité & des priviléges, & que ces priviléges ne nous conviennent pas ; ſi l'on ſe croit en poſſeſſion de déterminer le ſecours de Dieu, & que ce ſoit ce ſecours qui nous faſſe déterminer ; ſi l'on tranſporte cette maxime dans ſa propre conduite & que l'on compte ſur ſoi-même, tandis qu'il faudroit tout eſperer de Dieu ; ſi l'on croit ne tenir que de ſoi ce que nous devons à l'être ſouverain ; ſi l'on enleve à

la

la divinité des titres, & que ces titres lui appartiennent ; si l'on soûtient que Dieu ne domine que jusqu'à un certain point sur nôtre cœur, & que son empire soit tout autrement absolu ; si l'on se met à la place de Dieu dans un point capital de nôtre destinée, que ne risque-t'on pas ; & y a-t'il quelque prévention qui ne doive céder à un tel danger ?

II.

Mais, dira-t'on, d'un autre côté, l'on trouve un danger semblable ; danger de donner atteinte au libre arbitre ; danger de faire retomber nos pechez sur Dieu même ; danger de jetter les hommes dans le découragement & dans le désespoir.

Que cette question est donc importante, si elle est environnée de tels périls ! Qu'on auroit tort de la décider sur une simple prévention d'esprit, sur une ombre de raison, sur deux ou trois difficultez superficielles ! Et c'est là le fruit que j'ai eû en vûë de tirer de ce chapitre.

Cependant allons plus avant ; comparons le danger des deux sentimens opposez ; & voyons si les secours efficaces & prédéterminans n'auront point encore ici de l'avantage.

III.

Premierement, je ne dis point maintenant

nant que cette doctrine eſt à couvert des conſéquences funeſtes qu'on oppoſe, qu'elle n'endommage point la liberté d'indifférence, qu'elle ne fait point rejaillir ſur Dieu l'injuſtice de nos péchez, que, bien loin de nous jetter dans le découragement, il n'en eſt point qui nous faſſe mieux comprendre la néceſſité d'une vigilance continuelle; je réſerve à le montrer dans un autre lieu.

Au contraire, je vais montrer dans toute cette ſection que le ſyſtéme oppoſé à celui des ſecours prédéterminans attaque les plus grands principes de la morale chrétienne; je pourrois m'en tenir là, & avancer que tout le danger eſt d'un côté: & qu'il n'y en a aucun de l'autre; mais je pouſſe plus loin.

IV.

Secondement, ces difficultez qu'on fait tant valoir contre les ſecours prédéterminans, ſont-elles propres & particulieres à ce ſentiment, ou communes à tous les ſyſtémes? Ici je ne crains point d'être déſavoüé. Tout ſyſtéme ſur la grace, ſyſtéme tant ſoit peu raiſonnable, ſyſtéme qui ſoit de miſe parmi des chrétiens; tout ſyſtéme, dis-je, doit ſe reconnoître en butte à ces difficultez, puiſque celui de S. Auguſtin, puiſque celui de S. Paul y eſt en butte.

Si donc on veut juger de cette matiere par

par la surface & par les dehors, qu'on fasse attention que si la doctrine des secours prédéterminans a les difficultez alleguées, le système contraire a aussi les mêmes difficultez, & il a de plus ces autres dangers infinis de donner atteinte aux principes de la morale chrétienne, & d'obscurcir l'idée de la grandeur de Dieu; dangers que nous n'avons fait que toucher légerement, mais dont on seroit effrayé, si l'on en faisoit une juste peinture. Dans une telle situation, si l'on veut juger, en faveur de quel sentiment jugera-t'on? Que hazardera-t'on à prononcer en faveur de l'efficace de la grace, puisque les seules difficultez qu'on a à essuyer dans ce sentiment, on les auroit à essuyer de même dans tout autre système? C'est ce qu'on montrera dans la derniere section. Et que ne hazarde-t'on pas à prendre le parti de l'homme contre celui de la grace efficace, puis qu'on a à essuyer & ces difficultez mêmes, & ces autres dangers sans nombre qui naissent de l'autre part?

V.

Mais en troisiéme lieu, pour peu qu'on envisage de près la nature de ces systémes & de leurs dangers, on découvre en ce point une importante différence.

Deux choses contribuënt à former & à augmenter un danger; la grandeur du mal auquel

quel on s'expoſe, & la facilité d'y tom-
t. C'eſt par la combinaiſon de ces deux
ioſes qu'on doit juger de tous les dangers
la vie. Ce peut être un mal conſidéra-
le d'être écraſé par les ruïnes d'un bâti-
ent, qui vient ſoudainement à périr;
ais ce mal eſt ſi rare & ſi difficile à arri-
r, qu'on ne juge pas que ce ſoit un fort
rand danger d'habiter dans une maiſon
u de marcher dans une ruë. Ces deux cho-
s donc qui forment la grandeur des pé-
ls, apliquons les à nôtre ſentiment. Non
ulement il n'y a pas lieu de craindre que
eux qui le tiennent, détruiſent le libre
rbitre, qu'ils tombent dans le relâche-
ent & dans le déſeſpoir, & rendent Dieu
uteur du peché, mais il n'eſt pas poſſible
ue cela arrive, poſé ce ſentiment. On y
it une profeſſion ſi haute & ſi ſolemnelle
e tenir la liberté d'indifférence, la né-
ſſité des bonnes œuvres, la ſainteté de
)ieu, de les tenir comme l'Egliſe oblige
e les tenir, de les tenir comme des points
apitaux de la foi, que ce ſeroit avoir re-
oncé à ce ſentiment, d'avoir la moindre
nfidelité ſur aucun de ces points.

On penſe donc, dans ce ſentiment, ſur
a liberté d'indifférence, tout ce qu'on
oit penſer, on concilie la liberté avec les
ecours prédéterminans; &, de peur que
os lumieres ne ſoient trop foibles pour

voir

voir dans toute son étenduë l'accord & l'union de ces veritez, on reconnoît par une vûë supérieure que cet accord subsiste; quand même on ne pourroit pas en développer toutes les parties, que l'efficace des secours de Dieu ne donne pas la moindre atteinte au libre arbitre, &, que quoique ce soit avec un secours prédéterminant que le libre arbitre se détermine, il forme réellement & librement sa détermination. Outre la Religion qui nous attache si fortement à ces veritez, le sentiment intérieur de nôtre liberté vient seconder nôtre foi, & mettre encore un puissant obstacle aux moindres chûtes sur cet article. Où est donc le péril de tomber dans les extrémitez qu'on reproche à ce systéme, comme ces conséquences naturelles? S'il y a quelque danger dans ce sentiment, ce n'est plus celui de renverser la liberté, il est trop fidellement attaché à cette créance. Qu'on ne nous allarme donc plus par un tel péril; tout le danger, s'il y en avoit, se réduiroit à admettre, dans l'incertitude de sçavoir si c'est Dieu qui fait déterminer l'homme, ou l'homme qui détermine la grace de Dieu; ce seroit, dis-je, d'admettre un sentiment qui donneroit trop à Dieu, sans rien ôter de ce qui appartient véritablement à l'homme, un sentiment qui ne pécheroit que par excès de dévoüement pour

Dieu,

Dieu, par excès de dépendance, par excès de reconnoiſſance; par excès d'humilité, & y a-t'il quelqu'un, je ne dis pas qui craigne d'excéder, mais qui n'aimât à riſquer d'excéder en ce genre, s'il étoit poſſible d'y trouver le moindre riſque?

VI.

Venons au ſyſtéme oppoſé. Le danger qu'on reproche à ce ſyſtéme, eſt celui de défigurer l'idée de Dieu & de ſon empire ſur nôtre cœur, de bleſſer la reconnoiſſance que nous lui devons, l'humilité, les prieres, &c. Pour s'en deffendre, on ne peut s'y prendre qu'en deux manieres; ou prétendre que ces conſéquences ne ſuivent pas de ce ſyſtéme; ou prétendre que, ſi elles en ſuivent, elles ne ſont pas condamnables.

Quiconque tiendra la premiere de ces deux routes, doit allier en lui-même ces deux diſpoſitions, prier Dieu qu'il le détermine; & être perſuadé néanmoins que la grace de Dieu ne le détermine pas: rendre gloire à la grace du diſcernement qui eſt entre les juſtes & les pécheurs; & être perſuadé néanmoins, que ſouvent le juſte & le pécheur ont la même grace, & que c'eſt leur volonté qui fait cette différence: reconnoître que tout ce qui eſt en lui eſt un don de la grace, remercier Dieu de tout; & être perſuadé néanmoins que l'homme ajoûte

ajoûte à la grace de Dieu une détermination que cette grace ne donne pas.

Quoique ces deux diſpoſitions ſoient ſi viſiblement oppoſées & contradictoires, on auroit tort de ſoûtenir que jamais elles ne ſe trouvent enſemble dans un même eſprit. Souvent pour nôtre bien la miſericorde de Dieu nous fait tomber en contradiction avec nous-mêmes ; & elle met entre nôtre eſprit & nôtre cœur une muraille de ſéparation, qui empêche certaines communications funeſtes de l'un à l'autre.

Mais laiſſons-là ce privilége de miſericorde qui arrête le progrès & les ſuites d'une fauſſe opinion. Une telle opinion renferme-t'elle pour cela en elle-même un moindre danger ? Qu'on eſt étrangement expoſé, lorſqu'il faut ſe donner à ſoi-même un contredit ſi formel ! Quel péril d'être obligé de démentir à tout moment dans la pratique ſes principes de ſpéculation, de ne point régler ſon cœur ſur ſon eſprit, de tenir en preſence de Dieu un langage différent de celui de ſes penſées ! Ne ſçait-on pas combien l'eſprit & le cœur ont un commerce intime, & combien le paſſage de l'un à l'autre eſt gliſſant & facile ? La cupidité d'ailleurs & l'orgueil, qui ſe prévalent de tout, ne profiteront-ils pas de cette ouverture, pour nous ſéduire ? Autant que le ſentiment naturel de nôtre liberté

ɛrté contribuë à préſerver les deffenſeurs
ɛs ſecours prédéterminans d'y donner at-
inte, autant le penchant de la nature cor-
ɔmpuë contribuë à augmenter ici le péril.

Pour ceux qui ſuivroient l'autre route, eſt-à-dire, qui avoüeroient ces conſéuences, mais qui prétendroient les excur, le danger eſt encore plus extrême. Ils e ſe deffendroient de donner atteinte aux rincipes de la morale & aux vertus prinipales du chriſtianiſme, que parce qu'ils ɛtenteroient à ces vertus mêmes, qu'ils ɛs altéreroient & en corromproient l'iée. Vous croyez ne point donner atteine à la priere, en ne demandant point la étermination même des ſecours de Dieu, arce que vous croyez que ce n'eſt point Dieu qui la donne; mais ſi c'eſt lui qui la onne, quel danger! Ou plûtôt n'eſt-il as certain que vous prévariquez par cela eul, que vous mettez de telles reſtrictions vos prieres? Vous prétendez ne point onner atteinte à l'humilité & aux autres ertus, parce que vous faites un partage ntre Dieu & vous, & que vous réglez vos evoirs ſur les bornes que vous donnez à opération de Dieu: mais ſi cette opéraon a plus d'étenduë, quel danger! ou lutôt que vôtre prévarication eſt certaine 'avoir ainſi reſtreint ces grands devoirs, ɛ d'y avoir mis des exceptions.

Ne pouſſons pas plus avant contre une telle réponſe. Car il n'eſt pas à craindre que jamais nôtre eſprit ſe porte à cet excès. Qu'on ne vienne donc plus, ſur une vaine & frivole apparence, ſur un prétexte de danger attaquer les ſecours prédéterminans. En cela même combien ce ſentiment n'a-t'il pas de ſupériorité ſur l'opinion contraire ? Et ſi c'eſt là ce qu'on lui reproche comme ſon foible, que ſera-ce lorſqu'on l'enviſagera dans ſon ſort & dans ſa lumiere ?

CHAPITRE II.

De la perfection de l'homme.

COmmençons par la perfection de l'homme ; c'eſt à ce point que toutes les vertus appartiennent, que tous les préceptes ſe réduiſent, que tendent tous les conſeils ; les devoirs particuliers n'en ſont que des portions & des écoulemens : nos actions ſont les degrez par leſquels nous avançons vers ce terme ; tout ce qui eſt dans l'homme y a rapport ; tout ſe réunit dans le grand commandement qui nous eſt impoſé d'être parfaits, comme nôtre Pere céleſte eſt parfait.

Mais quelle eſt la ſource de nôtre perfection ? Eſt-ce Dieu, l'être ſouverainement

ment parfait, le principe & le comble de toute perfection, qui nous la communique ? Ou bien eſt-ce l'homme qui encherit de lui-même ſur l'opération de Dieu, & qui ſe rend plus parfait que Dieu ne l'a formé ? Deſcendons dans le détail.

I.

La ſimple puiſſance de faire de bonnes actions eſt quelque choſe de moins parfait que la bonne action même : les attraits congrus pour les choſes céleſtes ſont quelque choſe de moins parfait que l'amour même des choſes céleſtes. Dans tous les ſyſtémes oppoſez à la grace efficace & prédéterminante, la grace ne donne que le pouvoir d'agir ; & l'homme ſe donne ſon action : la grace ne preſente que quelque choſe qui ne détermine point ; & l'homme ſe donne la détermination : la grace fournit des attraits ſoit intérieurs, ſoit extérieurs ; & l'homme ſe donne le jugement & l'amour.

Ainſi dans tous ces ſyſtémes l'homme ſe rend plus parfait que Dieu ne le fait, & comparant enſemble ce que l'homme opére en lui-même avec ce que Dieu opére, on trouvera l'ouvrage de l'homme dans

* S Aug. l. 5. operis imperf. contra Jul. n. 57 p. 774. *Et per ſe ipſum bonus ſit homo, non per Deum, ut certè melior per ſe ipſum quàm per Deum.*

l'homme plus parfait que celui de Dieu ? conſéquence abſurde & intolérable.

II.

L'homme, dira-t'on, ne ſe rend plus parfait qu'avec la grace verſatile ou congruë. Ne nous laiſſons pas ébloüir par de telles évaſions.

Il eſt vrai que l'homme ne ſe rend plus parfait qu'avec cette grace ; mais il ſe rend plus parfait que cette grace ne le fait ; il ſe donne la bonne détermination, & cette grace n'a pas la force de la lui donner par elle-même. Un homme ne remuë un poids de cinq cens livres qu'avec un levier, néanmoins l'action de l'homme eſt quelque choſe de plus parfait que celle du levier. L'homme ne voit que dépendamment de la lumiere, il ne vit que dépendamment des alimens ; mais la vûë & la vie ſont bien au deſſus de la lumiere & des alimens.

La puiſſance d'agir eſt un bien, l'acte eſt auſſi un bien ; donc l'action jointe à la puiſſance eſt un bien, plus un bien ; c'eſt quelque choſe de meilleur & de plus parfait.

Selon ces ſyſtémes des attraits, une impulſion morale, un plaiſir ſenti qui nous porte à la vertu eſt un bien, & le conſentement à ces attraits eſt auſſi un bien ; donc le conſentement joint aux attraits eſt un bien, plus un bien ; c'eſt quelque choſe

de

le meilleur & de plus parfait.

La grace & la charité habituelle eſt un bien, l'acte de charité eſt un bien ; ajoûtez l'acte de charité à la charité habituelle, vous trouverez que c'eſt toûjours quelque choſe de plus que cette charité ſans acte ; que l'addition de cet acte à l'habitude eſt l'addition de quelque choſe de réel, de quelque être, de quelque bien.

Par conſéquent, ſi Dieu ne donne que le pouvoir, & que l'homme ajoûte de lui-même l'action ; ſi Dieu ne donne qu'une délectation & un ſaint plaiſir, & que l'homme y ajoûte un acte réel ; ſi Dieu ne donne qu'un amour habituel, & que l'homme y ajoûte l'actuel ; ſi Dieu ne donne que quelque ſecours qui n'a pas la force de déterminer, & que l'homme ajoûte la détermination par ſa propre force, n'eſt-il pas visible qu'il ajoûte aux dons de Dieu, & qu'il se rend plus parfait que Dieu ne l'a formé ?

Et voici une alternative ſans replique. Ou l'homme avec cette grace, avec ces attraits, eſt auſſi parfait que s'il agiſſoit, ou il n'eſt pas auſſi parfait. Si on le dit auſſi parfait, il n'eſt pas néceſſaire qu'il agiſſe, qu'il faſſe des actes d'amour de Dieu ; il aura ſa perfection ſans ces opérations, ce qui eſt d'une abſurdité inoüie. S'il n'eſt pas auſſi parfait, donc il ajoûte à la grace & il devient plus parfait par ſes pro-

pres forces, qu'il ne l'étoit avec le seul secours de la grace.

III.

Je dis plus. La perfection de l'homme ne consiste pas à pouvoir agir, mais à pouvoir agir, & de plus agir : la perfection de l'homme ne consiste pas à sentir un plaisir céleste pour le bien, sans y consentir : la perfection de l'homme ne consiste pas en ce qu'un concours lui est offert, mais à ce qu'il se l'applique par sa détermination. La détermination de la volonté est quelque chose de plus considérable par rapport à l'homme, que ce qui est indéterminé : c'est ce qui fait la distinction du juste d'avec l'injuste ; le secours général & commun à tous les deux, ne les distingue pas.

Si donc la grace ne consiste que dans des attraits, dans une impulsion morale, & qu'il y ait un acte réel, un être, un mouvement qu'elle n'opere pas physiquement, mais que cela soit réservé à la volonté, si elle ne consiste que dans une motion physique, mais qui n'ait pas la force de déterminer, & que la détermination soit réservée à la force de la volonté, n'est-il pas visible que c'est l'homme qui opére en lui-même ce qu'il y a de meilleur, & ce en quoi consiste proprement sa perfection

ion ? * L'indigne partage entre Dieu & l'homme, qui n'attribuë à Dieu qu'une portion de nôtre perfection & qui nous attribuë l'autre ; qui par ſurcroît ne donne à Dieu que la pire portion, pour donner à l'homme la portion principale, déciſive, & qui fait proprement ſa perfection.

IV.

Avec quelle apparence de verité pourroit-on prétendre que l'homme, cet être ſi imparfait, fût ſa perfection à lui-même ? Comment dans un fond ſi ſtérile, ſi pauvre, ſi miſerable, trouveroit-il dequoi s'enrichir tout ſeul, & s'ennoblir lui-même ? Ce degré de perfection que l'homme ajoûteroit à ſon être, & qu'il tireroit de lui, ou il l'avoit auparavant, ou il ne l'avoit pas. S'il l'avoit, il ne l'a donc pas ajoûté à ſon être, puiſqu'il l'avoit déja ; s'il ne l'avoit pas, comment ſe l'eſt-il donné tout ſeul, puiſque l'on ne ſe donne pas tout ſeul plus que l'on n'a à

* S. Aug. de Prædeſt. SS c. 2 p. 793. *Quaſi componit homo cum Deo, ut partem fidei ſibi vindicet atque illi partem relinquat : & quod eſt elatius, primam tollat ipſe, ſequentem dat illi, & in eo quid dicit eſſe amborum, priorem ſe facit, poſteriorem Deum.*

V.

* Pourquoi la volonté, si elle ajoûte aux dons de Dieu la moindre réalité, le plus petit commencement d'action, une détermination, une inflexion, une étincelle, un rayon, un souffle, le moindre mouvement ; pourquoi, dis-je, ne formeroit-elle pas toute seule une bonne action toute entiere ? Premierement cet acte si petit qu'il soit, ce branle leger qu'elle se donne par sa propre force, & qu'elle ajoûte au secours de Dieu qui n'a pas la force de le faire, cet être si leger qu'il soit, est un être très-réel & très-véritable. Secondement si de non agissante & de non déterminée qu'elle étoit, elle commence à se rendre agissante & déterminée, & se donne par sa propre force cette détermination, par laquelle elle détermine le reste, & qu'elle ajoûte à ce secours de Dieu qui n'a pas la force de la déterminer : si, dis-je, la volonté ajoûte cette réalité aux dons de Dieu, que n'acheve-t'elle, que ne poursuit-elle, que n'accomplit-elle le reste

* On trouve un raisonnement semblable dans S. Augustin, lib. de Prædest. Sanct. cap. 2 pag 793. *Cur autem non totum tribuantur homini, ut qui sibi potuit instituere, quod non habebat, ipse quod instituit augeat non video.*

reſte de l'action ? Qu'y a-t'il plus à faire pour donner le complément à l'action, pour ſe donner toute la ſuite, que pour ſe donner ce petit mouvement, & l'ajoûter à ce que Dieu opére dans l'ame ? Si elle eſt aſſez forte pour augmenter ſon être de quelques degrez ; pour ſe donner plus qu'elle n'avoit, pourquoi ſe bornera-t'elle à ce petit degré d'être ? Pourquoi ne formera-t'elle pas de même les autres degrez qui acheveroient l'action.

Enfin ſi l'on attribuë à la volonté le droit d'ajoûter aux dons de Dieu quelque petit degré de perfection, on ne pourra plus trouver de terme & de meſure à ſa perfection. La plus ſublime, la plus accomplie, la plus incompréhenſible ne ſera pas au deſſus d'elle ; elle réuſſira à ſe la donner avec la plus étonnante facilité. Si elle commence une fois, elle ne finira pas ſitôt ; ſi on lui accorde le privilége d'ajoûter ſeule à elle-même, on ne ſera plus maître de l'arrêter dans ſon progrès. C'eſt une carriere dans laquelle elle s'avancera ſans meſure, parce qu'elle y courra ſans frein.

Elle ajoûte une réalité, un degré d'être à ce qu'elle a ; elle en ajoûtera de même un ſecond : il eſt impoſſible de rien trouver ni de plus, ni de moins pour le ſecond que pour le premier. Si elle franchit toute ſeule la difficulté du premier,

elle franchira de même celle du second; si elle se surpasse elle-même, si elle va outre ce qu'elle est, si elle se donne plus qu'elle n'a, lorsqu'elle ajoûte à elle-même le premier degré, rien n'empêche plus qu'elle ne fasse la même chose pour le second, pour le troisiéme, pour le quatriéme, & jusqu'à l'infini. Ce nouveau degré de perfection que l'ame ajoûte aux dons de Dieu, doit lui donner une nouvelle force. Si donc elle peut se donner le premier degré, à plus forte raison s'en donnera-t'elle un second, puisqu'elle a plus de force pour agir; à chaque degré de perfection répond un nouveau degré de force. Par conséquent sa fécondité devient inépuisable, elle peut tirer de ses trésors des richesses immenses, elle peut croître sans borne, multiplier ses degrez d'être sans mesure, & l'on ne voit plus de raison pour fixer un terme à sa perfection, & pour la distinguer de la perfection infinie.

CHAPITRE III.

De la Foi.

LE propre caractere du juste qui vit de la foi, est d'envisager Dieu en tout. A la faveur de cette divine lumiere Dieu n'est plus pour nous un Dieu éloigné.

Malgré

Malgré la distance infinie de cet être suprême, elle le raproche de nous, elle nous donne accès auprès du trône de sa gloire, & au travers de l'obscurité dont il a voulu se couvrir, elle nous fait considérer cet être invisible, comme s'il étoit present sous nos yeux.

Ce n'est pas seulement dans la structure extérieure de l'univers qu'elle nous découvre ce Dieu tout-puissant qui l'a créé par sa parole, elle a des vûës qui nous touchent de plus près. C'est dans nous-mêmes, c'est dans l'intérieur de nôtre être, dans le secret de nôtre ame qu'elle nous fait appercevoir ce Dieu caché, sa providence, sa misericorde, ses opérations, son empire; qu'elle ôte le voile dont nôtre orgueil sçait nous couvrir; que par une humble docilité elle nous conduit à la verité; qu'elle nous montre nos besoins & nôtre dépendance; qu'elle nous fait goûter même la douceur de ses veritez sublimes, & qu'elle nous unit à Dieu par les liens les plus forts & les plus étroits.

I.

Mais que ces vûës sont différentes dans les différens systémes de la grace!

Posé le systéme d'un secours concomitant ou versatile, on ne voit plus Dieu en soi-même que comme une cause générale

qui laisse la créature ; qui se repose sur elle du soin de déterminer, de donner ou de refuser le succès aux diverses entreprises, de régler les événemens ; que comme une cause qui se prête aux mouvemens de la créature, qui se plie sur ses volontez, dont la fonction est de se mesurer & de se mouler sur nos déterminations. Que la doctrine des secours prédéterminans nous donne bien d'autres vûës ! qu'elle nous inspire des sentimens différens ! Ce n'est plus un motion foible & une opération qui n'a pas la force de dominer : c'est un Dieu qui agit en maître, & qui préside à nôtre cœur ; qui le tient sous sa main ; qui donne la régle & la mesure à tous nos mouvemens ; qui détermine nôtre volonté, sans la necessiter ; qui met en œuvre nos pouvoirs, sans y donner atteinte ; qui par une opération aussi douce qu'elle est puissante, décide de nôtre sort, sans nous ôter l'avantage d'en décider nous-mêmes. En un mot ce sentiment nous fait enviſager Dieu en toutes choses, Dieu dans nôtre esprit, Dieu dans nôtre volonté, Dieu dans nos actions, Dieu dans nos déterminations, & nous le fait enviſager, comme agissant en Dieu, c'est-à-dire, en arbitre souverain de tous les êtres.

Plus nôtre esprit est éclairé des lumieres d'enhaut, plus il a de facilité à trouver

Dieu

Dieu dans toute la nature ; sa grandeur dans la multitude & dans la varieté infinie de ses ouvrages ; sa sagesse dans leur ordre & leur proportion ; sa toute-puissance dans les mouvemens épouventables de cette vaste machine, sa bonté dans la profusion de tant de biens, sa providence dans le cours réglé des événemens, dans la suite, la correspondance & l'union de toutes ces merveilles.

Mais si à proportion de ce que l'homme avance en lumiere, il apprend de plus en plus à trouver Dieu dans toute la nature, n'apprend-il pas aussi à le trouver, & à le trouver d'une maniere encore plus interessante dans l'intérieur même de son être.

Ce Dieu qui étend les cieux & qui leur donne leur ornement, qui allume ces flambeaux célestes & qui les fait rouler dans ces espaces immenses avec une régularité & une exactitude infinie, ne le trouve-t'il pas, ce même Dieu intimément present dans le fond de son intelligence, pour lui communiquer tout ce qu'elle a de connoissance & de lumieres, en régler la mesure & les mouvemens ? Ce grand Dieu qui domine sur la puissance de la mer & qui appaise la violence de ses flots, ne le trouve-t'il pas au fond de lui-même, qui préside à la mobilité du cœur humain ; qui le gouverne malgré ses saillies, son inconstance

conſtance, ſa rebellion ; qui accomplit en lui ſes deſſeins éternels ; qui dans toute action, en tous tems, dans toutes les parties, dans tous les reſſorts, les plus foibles mêmes & les plus profonds de nôtre être, ne domine pas moins ſouverainement, qu'il ne fait ſur tout le reſte de l'univers ?

Il eſt vrai que les ténébres que le peché a répanduës dans nôtre ame ſont encore plus épaiſſes que celles de la nature. Dieu agiſſant & régnant au milieu de nous, eſt plus inconnu que Dieu régnant ſur l'univers. Qu'on a de peine à percer ces ténébres, pour contempler ce Dieu caché au dedans de nous ! Mais que la doctrine des ſecours efficaces & prédéterminans eſt capable de nous donner ces grandes vûës, & de nous inſpirer ces nobles ſentimens de la Divinité !

II.

Dieu nous fait marcher par des voyes obſcures. Nôtre conduite ne l'eſt gueres moins que nôtre croyance. Nous ſommes tout enveloppez de ténébres & de nuages. La lumiere que Dieu fait luire à nos yeux, n'eſt que comme une étincelle. C'eſt une lampe qui perce à peine cette nuit obſcure, & qui laiſſe échaper ſur nous quelques rayons, ſans diſſiper les ombres qui nous environnent. De tous côtez nous ne trou-

vons

vons que des énigmes & des myſteres, ſur le preſent, ſur le futur, ſur nos penchans, ſur nos amours, ſur l'état & le degré de nôtre être; un Dieu caché à l'homme, & l'homme caché à lui-même. On comprend bien que pour confondre nôtre orgueil, pour faire éclater la grandeur divine par le contraſte de la foibleſſe humaine, pour accomplir des deſſeins impénétrables, Dieu a pû nous conduire de la ſorte, ſuppoſé néanmoins que ce ſoit lui qui diſtribuë ſes lumieres, qui régle & qui détermine le cours de nos actions. Mais ſi l'on attribuë à l'homme le droit de déterminer le premier, & à la grace le titre ſeul de ſeconder ou de ſuivre, on fait évanoüir ce myſtere de la conduite de Dieu ſur les hommes. Dieu n'eſt plus un Dieu caché. L'homme pénéttera ſi avant qu'il voudra; il le connoîtra même auſſi parfaitement que ceux qui le voyent à découvert (comme nous le dirons dans la ſuite) ſi c'eſt lui ſeul qui ſe donne la connoiſſance, ou ſi le ſecours qui la lui donne, ſuit la détermination de ſa volonté. Car il aura autant de connoiſſance qu'il ſe déterminera à en avoir; ainſi il connoîtra autant qu'il voudra connoître.

L'homme ne ſera point non plus une énigme à lui-même. Plus d'incertitude ſur ſon état, plus d'ignorance & d'obſcu-

rité

rité sur ses dispositions ; ses pensées, ses inclinations, ses amours, le fond même de son ame, tout sera dévoilé ; il n'a qu'à vouloir connoître : ou cette volonté produit seule la connoissance, ou elle la fait produire par le concours.

III.

Ce qui contribuë encore beaucoup à nous faire marcher dans la voye d'obscurité, ce sont les inégalitez que l'on éprouve dans la vie spirituelle ; & rien n'est plus incompatible avec un secours avec quoi la volonté seroit en équilibre.

Comment l'homme oseroit-il prononcer sur son état, lui qui se voit tantôt brûlant & enflammé d'amour, & tantôt froid, languissant, à demi-mort. En certains momens l'amour divin se cache & semble disparoître de son cœur, il y apperçoit une foule d'amours insensez & injustes. En d'autres momens il voit reparoître la lumiere ; une sainte onction se répand & se fait goûter ; il se sent inondé ; & l'amour du monde dans cet instant semble éteint & anéanti pour toûjours. Qui seroit donc assez téméraire pour décider de l'état de son ame au milieu de ces étonnantes vicissitudes. * Tantôt joyeux, tantôt

* Imit. l. 3. c. 33.

tôt triste, tantôt paisible & tantôt troublé, tantôt dévot & tantôt sans dévotion; tantôt diligent & appliqué, & tantôt lâche & dissipé; tantôt pesant & tantôt vif. Nôtre ame est une mer toûjours agitée par des flots & des tempêtes. Nôtre cœur est le théatre de ces changemens, ou plûtôt il est le joüet d'une perpetuelle mobilité.

Où est donc cet arbitre si absolu qui joüit d'une si haute autorité sur lui-même? Où est son pouvoir d'équilibre? Presque tout cela, dira-t'on, se réduit à des mouvemens indélibérez, & nôtre pouvoir ne s'étend que sur les actions libres de l'esprit & de la volonté. Mais au moins est-il vrai, touchant ces mouvemens mêmes indélibérez, que nous avons le pouvoir non seulement d'y résister, mais encore de les diminuer, en nous occupant d'autres pensées, en faisant des efforts pour nous détourner vers d'autres objets. Souvent on réussit par là à les chasser entierement de nôtre esprit, parce que nôtre esprit n'a qu'une certaine mesure d'attention actuelle, & qu'autant que cette attention s'applique à d'autres pensées, & à d'autres mouvemens, autant elle se détourne de ceux qui l'occupoient. Nous avons ce pouvoir sur les mouvemens mêmes indélibérez. Mais on conçoit qu'un tel pouvoir seroit bien plus grand, bien plus considérable,

rable, bien au dessus de celui que nous éprouvons, si nous avions une grace qui nous laissât un pouvoir d'équilibre pour former des pensées & des amours.

Si la volonté est revêtuë dun tel pouvoir, qu'elle vienne donc ici en faire usage, qu'elle améne avec elle ce secours qui est toûjours sous sa main, qu'elle mette en œuvre ses grands priviléges, qu'elle vienne, je ne dis pas appaiser à l'instant ce tumulte qui s'éleve au milieu d'elle, dompter ces pensées séditieuses, les chasser pour un moment, & pour un moment se rendre le calme & la sérénité; mais qu'elle vienne se procurer à jamais un doux repos, & une agréable tranquillité.

N'a t'elle pas un pouvoir d'équilibre de faire naître ou cesser des pensées, & des amours délibérez; ne lui est-il pas égal de le faire, ou de ne le pas faire? Lui en coûte-t'il autre chose que de le vouloir? Qu'elle veüille donc former des mouvemens assez vifs, assez forts, assez considérables pour occuper toute son attention actuelle; pour prendre la place de ces mouvemens indélibérez. Qu'elle le veüille dans ce moment ci, dans le suivant, dans tous les autres, puisque dans tous ces momens il lui est égal de le vouloir ou de ne le pas vouloir, puisqu'elle a un pouvoir d'équilibre, puisqu'elle a même tout l'interêt du monde de

le vouloir, & pour son salut, & même pour son repos. Par là elle fermera pour toûjours l'entrée à ces mouvemens irréguliers, ou au moins elle réussira toûjours à les étouffer dès leur naissance.

On répondra que pour cela il faudroit veiller sur nous-mêmes plus continuellement que nous ne faisons ; que l'homme ne se tient pas toûjours éxactemeut en garde contre un million de sentimens qui viennent l'assaillir. Mais c'est justement dequoi je me plains.

Pourquoi, s'il a un pouvoir d'équilible de veiller ou de ne pas veiller, ne veille-t'il pas continuellement ? Pourquoi se laisse-t'il emporter par de tels mouvemens ? Pourquoi ne se trouve-t'il pas maintenant un seul homme au monde, en qui on puisse montrer cette vigilance continuelle & soûtenuë pendant toute la vie, jusqu'au point de prévenir toutes les tentations, ou de les éteindre toutes, dès le moment qu'elles montrent la premiere pointe ; vigilance neanmoins si importante, & qu'on a tant d'interêt d'observer ; vigilance si facile, puisqu'on étoufferoit même les tentations ; les peines, les dégoûts qui nous porteroient à ne pas veiller ; vigilance qui ne coûteroit pas plus à soûtenir, ou à ne pas soûtenir, qu'à remuer la main à droit ou à gauche, puisque nous serions dans l'é-

l'equilibre ; que dis-je qui ne coûteroit pas plus qu'à remuer la main à droit & à gauche ? L'exemple n'eſt pas encore aſſez favorable, on pourroit perdre l'équilibre ſur cela, mais on le conſerveroit toûjours pour veiller & ne pas veiller à tous momens. Cela eſt donc égal comme au premier moment.

Le champ eſt trop beau, à prendre l'homme en entier & dans toute l'étenduë de ſa vie. Je veux le conſidérer dans un état plus favorable, dans ſa plus haute aſſiette. C'eſt au moment même qu'il entreprend de ſe recüeillir, qu'il ſe débaraſſe de tous les objets qui l'environnent, qu'il met une barriere à ſes ſens, qu'il fait taire ſon imagination, qu'il fait joüer tous les nerfs de ſon eſprit, qu'il fortifie & roidit ſa volonté, élevé au deſſus des objets terreſtres, au deſſus de ſes ſens, au deſſus de lui-même, s'élançant vers la Divinité. Dans cet appareil voyons ce qu'il a de forces, & le régne qu'il va éxercer ſur lui-même. Je lui donne, outre les ſecours d'une telle nature, tous les appuis extérieurs, toutes les reſſources qu'il peut trouver dans ſon être. Avec tout cela qu'il s'efforce de s'attacher à la priere, qu'il veille pour prévenir les diſtractions, pour les détruire au moment qu'elles commenceront à ſe montrer, en y ſubſtituant d'autres penſées, qu'il

qu'il tienne ainsi son esprit tendu pendant tout un jour, que dis-je, pendant une seule heure, & qu'il nous apprenne ensuite si la pensée de la priere ne lui a jamais échapé, s'il a toûjours prévenu ou fait évanoüir toutes les distractions au moment même de leur naissance.

Pourquoi n'y réussira-t'il pas, si son pouvoir est un pouvoir d'équilibre ? Une si extrême vigilance lui est égale aussi-bien que la dissipation & la langueur. Avec l'équilibre il n'a qu'à commander pour faire naître sur le champ, avec la plus étonnante facilité, des pensées capables d'occuper toute l'étenduë de son attention actuelle, & par conséquent pour ne point laisser de place, ou pour l'enlever à l'instant à toutes les distractions.

Avoüons-le de bonne foi, une attention si continuelle & si soûtenuë n'est pas de nôtre portée. Tantôt nous la perdons malgré nous, tantôt nôtre volonté participe soit directement soit indirectement à cette perte. L'un doit nous faire gémir & porter à la pénitence, & l'autre doit nous humilier, & déraciner ce fond d'estime que nous avons de nous-même ; mais l'un & l'autre nous apprend quel est le don de la priere, & de qui nous devons l'espérer.

Si nous n'avions jamais d'attention dans

la

la priere, si nous étions dans la sécheresse & dans l'oubli de Dieu pendant toute nôtre vie, nous péririons dans la langueur. Mais si nous avions une attention qui ne fût point entrecoupée, si nous goûtions à tous momens une paix & une douceur non interrompuë, nous serions en danger de périr par l'orgueil. Comme nous sentons que c'est nous-mêmes qui agissons, & que nous ne sentons pas l'opération de Dieu qui nous fait agir, nous sommes portez à n'attribuer nos bonnes actions qu'à nous-mêmes. Ce que nous possédons d'une maniere si douce & si uniforme nous paroît un bien qui ne vient que de nous. Il faut de la difficulté & des secousses, pour nous avertir de qui nous le tenons.

Dieu qui veut nous sauver & nous sauver par l'humilité, permet que nous éprouvions nôtre foiblesse, & fait que nous sentons l'effet de ses graces, afin de nous apprendre, & ce que nous lui devons, & ce que nous sommes. Que l'inconstance & l'inégalité de nôtre ame est donc pour nous une grande leçon, & que la priere, le plus saint de nos éxercices, qui devroit fixer & réunir tout nôtre cœur, que la priere, dis-je, nous en fournit de traits! Combien de distractions, de sécheresses, de dégoûts; quelle prodigieuse différence entre une priere & une priere, que dis-je, &

entre

entre un inſtant de la même priere, & un autre inſtant !

* Ce ſont autant de preuves que nôtre eſprit s'égare & s'enfuit de nous, que nôtre cœur nous abandonne, que nous avons beſoin du ſecours de la grace pour réprimer les penſées inutiles & inſenſées, ces impreſſions affreuſes & abominables, ces plaiſirs enchanteurs qui ſont les fruits de la concupiſcence; que le retour de la lumiere, la fidelité, la force, la vigilance, le courage à repouſſer les tentations, ſont des dons de la miſericorde de Dieu, mais qu'elle accorde quand il lui plaît, & comme il lui plaît, & que c'eſt lui-même qui diſpoſe & qui détermine. Mais je m'écarte trop de mon ſujet.

CHA

* S. Auguſt. lib. 1. ad Simplic. quæſt. 2. pag. 101. *Nonne aliquando ipſa oratio noſtra ſic tepida eſt, vel potius frigida; & penitè nulla, immò omninò interdùm ita nulla, ut neque hoc in nobis cum dolore advertamus? Quia ſi vel hoc dolemus, jam oramus. Quia ergo aliud oſtenditur nobis, niſi quia & petere & quærere & pulſare ille concedit, qui ut hæc faciamus, jubet? Igitur non volentis neque currentis, ſed miſerentis eſt Dei: quandoquidem nec velle nec currere, niſi eo movente atque excitante, poterimus.*

CHAPITRE IV.

De l'Espérance.

IL n'est point nécessaire de s'étendre ici pour montrer, que l'espérance chrétienne, n'a que Dieu seul pour fondement & pour appui.

L'Eglise pénétrée de cette vérité proteste continuellement devant Dieu, qu'elle s'appuye uniquement sur l'espérance de la grace céleste; & les livres saints, en racontant l'histoire de ce peuple ancien, dont les événemens sont pour nous des instructions & des figures, ne cessent de nous représenter les malheurs de ceux qui ont mis leur confiance ou dans leurs propres forces, ou dans le secours des hommes. Il ne s'agit point maintenant d'établir la vérité de cette maxime; elle est trop certaine & trop incontestable. Il s'agit seulement de la mettre en avant comme un principe sur lequel on mésure ensuite les différens systémes sur la grace.

I.

Pour appliquer ce principe, j'établis les deux veritez suivantes.

La premiere est qu'on peut attendre le salut & ce qui nous y conduit de ce qui nous

nous le procure effectivement. Toute action, ſelon S. Thomas, eſt bonne autant qu'elle eſt conforme à un jugement droit & véritable. Si donc il eſt vrai que telle cauſe nous procure le ſalut, il eſt bon auſſi d'attendre le ſalut de cette cauſe; ce n'eſt point une action mauvaiſe, ce n'eſt point une action vitieuſe.

La ſeconde verité n'eſt qu'une conſéquence, & un corollaire de la précédente, c'eſt qu'on peut attendre le ſalut d'une cauſe qui nous le procure, autant que cette cauſe nous le procure, c'eſt-à-dire, qu'on attendra le ſalut de cette cauſe, ſelon la part qu'elle a dans nôtre ſalut; qu'on l'attendra plus ou moins, à proportion de ce qu'elle y contribuëra plus ou moins.

II.

Ces veritez étant établies, l'application en eſt preſque faite aux ſyſtémes de la grace. On peut eſperer le ſalut de ce qui nous le procure. Or ſi la grace n'eſt que verſatile, la volonté, auſſi-bien que la grace, nous procure le ſalut. La grace verſatile ne donne que le pouvoir, la volonté donne l'action. Par conſéquent la volonté nous procurant le ſalut auſſi-bien que la grace, on peut mettre ſon eſperance dans l'une auſſi-bien que dans l'autre; il ne ſeroit donc pas vrai, que nous ne devons met-

tre nôtre esperance que dans la grace.

Faisons un semblable raisonnement sur la grace congruë

Cette grace consiste d'un côté dans un concours concomitant qui nous est offert; mais ce n'est pas le concours qui détermine la volonté, c'est au contraire la volonté, qui, en se déterminant, détermine Dieu à le donner. Elle consiste d'un autre côté dans des attraits qui nous excitent moralement à nous déterminer; mais ces attraits par eux-mêmes n'ont pas la force de nous faire déterminer infailliblement. C'est donc la volonté qui a la force de donner la détermination au concours, c'est la volonté qui se donne la détermination par sa force même, puisque les attraits n'ont pas la force de la faire déterminer. Ainsi dans ce systéme, la grace donne quelque chose à la volonté, & la volonté se donne de plus quelque chose; car elle se donne la détermination que le concours concomitant ne peut pas donner, & que les attraits n'ont pas non plus la force de donner par eux-mêmes.

Or on peut esperer le salut de ce qui nous le procure. Donc comme la grace & la volonté procurent la bonne action, on peut esperer le salut de l'une & de l'autre, & ne pas mettre toute son esperance dans la grace de Dieu.

Au

Au contraire selon le systéme des secours efficaces par eux-mêmes & prédéterminans, il faut mettre toute nôtre esperance dans la grace. Car on ne peut attendre le salut d'une cause, qu'autant que cette cause nous le procure. Or nôtre volonté ne produit des actions saintes, qu'autant qu'elle est mûë par la grace; nôtre volonté n'ajoûte rien à la grace; elle tient de la grace & le pouvoir & l'action & la détermination. Ainsi nous ne pouvons rien esperer de nôtre volonté, qu'autant qu'elle sera mûë par la grace. Par conséquent nous esperons tout de la grace, & toute nôtre esperance sera fondée sur cet appui.

III.

Cette seconde verité me donne lieu de pousser plus avant ces raisonnemens contre les systémes opposez à la grace efficace.

On peut attendre le salut d'une cause à proportion de ce qu'elle nous le procure. Or dans le systéme de la grace versatile, la volonté nous procure plus le salut que la grace. Car ce qui donne la bonne action, nous procure plus le salut, que ce qui nous donne seulement le pouvoir d'agir.

Par conséquent, comme dans ce systéme la grace ne donne que le pouvoir d'agir, & que la volonté donne l'action même, il s'ensuit qu'on peut esperer le salut

plus de soi-même, que de la grace.

J'en dis autant dans le Congruisme. On peut attendre le salut d'une cause, à proportion de ce qu'elle nous le procure. Or dans le Congruisme nôtre volonté nous procure plus que la grace. Car c'est la volonté qui détermine le concours concomitant, & les attraits n'ont pas la force par eux-mêmes de faire produire à la volonté cette détermination ; c'est la volonté qui a cette force ; la détermination néanmoins est le principal de l'action ; tout ce qui est sans détermination n'a pas la même importance pour le salut, que la détermination. Par conséquent, la volonté a plus la force de nous procurer ce qu'il y a de plus important pour le salut, que n'a la grace. Par conséquent on peut mettre son esperance, plus dans sa propre volonté que dans la grace.

A quoi j'ajoûte encore ce raisonnement. La grace congruë n'est point efficace par elle-même ; c'est donc la volonté qui lui donne son efficace. Or ce qui donne l'efficace donne plus pour nôtre salut, que ce qui ne la donne point. Donc la volonté donne plus pour le salut que la grace. Donc nous devons plus mettre nôtre confiance dans les forces de nôtre volonté, que dans celles de la grace. Conséquences opposées aux premiers principes du christianisme.

IV.

On peut encore pousser plus loin ces réfléxions, si l'on examine le propre caractere de l'esperance, & ce qui la distingue des autres vertus. Il faut ici de la précision pour démêler des veritez assez délicates, & cependant infiniment importantes.

1. Je distingue deux choses dans une cause. Le pouvoir simple d'agir, & l'éxistence même, soit presente soit future, de son action. Pouvoir nous procurer un bien; & nous le procurer effectivement, soit dans le temps present, soit dans le temps futur.

2. Ce n'est pas sur le pouvoir seul, que l'esperance est fondée, mais sur le pouvoir joint à l'action future. Je sçai que l'Empereur du Japon a le pouvoir de me donner un million d'or, & cependant je n'espere pas avoir ce million. Le pouvoir que je reconnois dans cet Empereur de me donner ce million ne suffit donc pas tout seul pour me le faire esperer, il faut de plus que je croye probablement que cet Empereur me le donnera. On peut apporter mille exemples semblables de cette verité.

3. Tandis que l'on en demeure au pouvoir seul, on connoît, on juge, on croit ce pouvoir, mais on n'espere pas encore. Dans l'idée que j'ai des richesses de cet Empereur, j'y découvre un pouvoir de me

donner ce million, j'aquiesce à cette connoissance, je juge que cela est, je l'affirme, je le croi même, lorsqu'il s'agit d'un point de foi; mais je n'espere pas encore pour cela. Je ne commencerai à esperer que quand je verrai, que non seulement cet Empereur en a le pouvoir, mais qu'il y a lieu de croire qu'actuellement il le réduira à l'acte.

4. De là il est aisé de conclure que ce qui donne l'origine à nôtre esperance, n'est pas ce qui donne un pouvoir simple, mais ce qui donne cette action future. Tandis que je verrai simplement que cet Empereur peut me donner ce million, je ne commencerai pas encore à l'esperer. Mais si je vois qu'il voudra bien me le donner, aussi-tôt j'espererai. Je suppose deux Mandarins de la cour de cet Empereur, dont l'un lui apporte un million, & l'autre par ses sollicitations en ma faveur a le crédit de faire que cet Empereur me donne ce million.

Le premier Mandarin en lui donnant ce million, lui donne le pouvoir de me faire ce present. Il est vrai que si cet Empereur n'avoit pas le pouvoir de me faire ce present, je n'espererois pas qu'il me le fît; mais s'il n'en a que le pouvoir, je ne l'espererai pas non plus; l'esperance suppose le pouvoir, mais le pouvoir simple ne donne pas l'esperance, il faut quelque chose de

de plus. L'eſperance ſuppoſe diverſes actions, divers jugemens, mais il s'agit ici de l'acte même qui la caractériſe, de l'acte avant lequel on puiſſe dire, juſques-là on n'eſpere pas encore, & après lequel on diſe, maintenant on eſpere. Ce premier Mandarin, qui ne fait que donner à l'Empereur le pouvoir de me donner ce million, ne me fait point encore produire cet acte, qui fait le caractere de l'eſperance. Voici un ſecond Mandarin, courtiſan habile & accrédité avec lequel j'ai lié correſpondance, qui me promet de faire naître à l'Empereur du Japon cette volonté, & qui me montre le tour qu'il prendra pour y réuſſir, auſſi-tôt j'eſpere. Ce qui ne fait donc que donner le pouvoir, ne ſuffit pas pour me faire eſperer. Mais ce qui me fait eſperer, c'eſt ce qui ajoûte, ou ce qui ajoûtera dans la ſuite l'action au pouvoir ſimple.

V.

Il n'eſt pas difficile d'appliquer ces remarques à nôtre queſtion. Si Dieu ne donne à la volonté que le pouvoir de faire le bien, & de nous ſauver en le faiſant, il ne lui donne point ce qui eſt capable de fonder l'eſperance. Ce qui fonde l'eſperance, c'eſt ce qui doit ajoûter l'acte au ſimple pouvoir. Or c'eſt la volonté qui doit ajoû-

ter l'acte au pouvoir. Donc c'est ma volonté qui me fait esperer, c'est sur elle qu'est fondée mon esperance.

Je n'espererai point de faire le bien ni de me sauver, si je pense simplement que cela est possible, & que je pense qu'un tel pouvoir ne sera jamais réduit en acte. Je n'espere point d'avoir des aîles, parce que je pense que cela est possible, lorsque je pense en même temps que jamais cela ne sera réduit en acte. Par conséquent, si Dieu ne donne simplement que le pouvoir d'agir par une grace versatile, comme ce pouvoir ne sera jamais réduit en acte que par la volonté, quand je penserai à ce seul pouvoir sans penser à la volonté, je ne penserai pas me sauver, car effectivement jamais ce pouvoir tout seul, & sans la volonté, ne me sauvera. Par conséquent si Dieu ne me donne que ce pouvoir, le don de Dieu ne suffit pas pour me faire esperer; & ce qui me fera esperer c'est quand je penserai que ce pouvoir sera réduit en acte par ma volonté.

La même chose se peut dire de la grace congruë, & de toute grace inefficace par elle-même.

Ce qui me fait esperer, comme on l'a montré, c'est ce qui donne l'éxistence, soit presente, soit future à l'action. Or dans toute grace inefficace, ce n'est pas

cett e

cette grace, mais la volonté qui donne, ou qui donnera l'existence à l'action. Car cette grace n'a pas la force de donner l'éxistence à l'action, puisqu'elle est inefficace. C'est donc la volonté qui a cette force.

Ainsi considerez seulement le don de Dieu, s'il n'a pas la force par lui-même de vous faire déterminer à agir, vous n'esperererez pas encore. Il n'est pas sage d'esperer un effet d'une cause qui n'a pas la force de nous le procurer. Mais considerez la volonté qui a la force de donner l'éxistence à l'action, ou à la détermination, & vous commencerez à esperer.

D'où il s'ensuit deux conséquences terribles. 1. Que le don de Dieu, sa grace, son opération, en un mot Dieu & ce qu'il fait en nous, ne suffit pas pour nous faire esperer. 2. Qu'on ne commence à esperer que lorsqu'on ajoûte au don de Dieu, la considération de nos propres forces, & qu'ainsi ce qui donne la naissance à l'esperance, ce qui forme son acte propre & particulier, ce qui la caractérise, c'est ce qui vient de l'homme.

Et qu'on n'objecte pas qu'un homme ne donne point efficacement par lui-même la volonté à un autre homme, & que néanmoins cet homme a raison d'esperer du crédit de ce Mandarin auprès de l'Empereur. Car, comme on le montrera dans

la ſuite, il eſt vrai qu'un homme n'agit point immédiatement ſur l'ame d'un autre homme ; mais il peut être l'occaſion que Dieu faſſe déterminer cet Empereur, par le moyen de la prémotion phyſique, & ce n'eſt que ſur ce fondement qu'il a raiſon d'eſperer.

Il n'en eſt pas de même des ſecours efficaces & prédéterminans que des autres ſyſtémes. Car comme ces ſecours ont par eux-mêmes aſſez de force pour faire opérer à la volonté ſon action & ſa détermination, il eſt viſible que de tels ſecours ſuffiſent pour établir nôtre eſperance.

VI.

Pour prévenir les évaſions par leſquelles on s'imagineroit peut-être échapper à ces preuves à la faveur du Congruiſme, il faut démêler la matiere & diſtinguer deux choſes. La premiere eſt qu'une grace ſoit congruë ou non congruë ; la ſeconde eſt que Dieu veüille nous donner ou ne nous pas donner une grace congruë.

Ce qui fait qu'une grace eſt congruë, ce n'eſt pas que cette graee ſoit ſi exactement aſſortie à la diſpoſition de la volonté, qu'elle ait la force de la faire agir infailliblement dans cette ſituation. Les deffenſeurs de la délectation victorieuſe ne demandent pas autre choſe, & certainement les

les Congruiſtes ſont bien éloignez de leur ſentiment.

Mais ce qui fait qu'une grace eſt congruë, c'eſt qu'elle eſt aſſortie à la détermination future de la volonté, c'eſt-à-dire, pour parler nettement, que la volonté voudra bien ſe déterminer au bien dans telle conjoncture, ſuppoſé qu'elle ait cette grace. Ainſi de deux perſonnes qui auront une grace préciſément la même, qui auront le même degré de cupidité, qui ſe trouveront dans la même conjoncture, l'une ſe déterminera à faire le bien avec cette grace, l'autre ne s'y déterminera pas: & cette grace ſera congruë dans celle-ci qui ſe déterminera, & ne ſera pas congruë dans l'autre qui ne ſe déterminera pas. Il eſt donc viſible que c'eſt du libre arbitre qu'il dépend qu'une grace ſoit congruë & ſuivie de ſon effet, ou qu'elle ne le ſoit pas.

Dieu, dont la ſcience eſt infaillible, connoît certainement ſi telle grace ſera ſuivie de ſon effet, & par conſéquent congruë, ou ſi elle ne le ſera pas, parce que, ſelon ce ſyſtéme, il voit ſi la volonté ſe déterminera ou ne ſe déterminera pas, ſuppoſé qu'il lui donne cette grace, & il dépend abſolument de ſa volonté de nous donner ſa grace dans les circonſtances où il a prévû que nous n'y conſentirions pas, & par conſéquent où telle grace ne ſeroit

pas congruë ; ou bien dans lesquelles il a prévû que nous y consentirions, & où cette grace seroit congruë.

Ainsi que Dieu veüille nous donner, ou ne nous pas donner une grace qui soit congruë, cela dépend de sa volonté ; mais qu'une grace soit, ou ne soit pas congruë, cela dépend de la volonté de l'homme.

Après cet éclaircissement, je raisonne ainsi. Ce qui me fait esperer le salut n'est pas ce qui donne simplement le pouvoir de me sauver, c'est ce qui, outre le pouvoir, donne l'éxistence à mon salut, c'est ce qui me sauvera.

Ce qui donnera l'éxistence à mon salut, sera la grace congruë. Ce n'est pas la grace simplement. Avec elle je pourrai me sauver, mais pour que je me sauve effectivement, il faut qu'elle soit congruë. Ce qui donne l'éxistence à mon salut, c'est donc la grace congruë, entant que congruë. Mais qui est-ce qui donnera l'éxistence à cette grace congruë ? Car si elle n'éxiste, cette grace, je ne puis compter sur elle.

Ce qui fait éxister la grace congruë, c'est Dieu, qui donne, quand il le veut, cette grace qui est congruë. Prenons garde à cette proposition. Dieu, quand il le veut, donne cette grace qui est congruë. Il faut donc qu'elle soit congruë, cette grace. Or de qui dépend cette congruité ?

La

La congruité d'une grace dépend du libre arbitre, selon ce système ; une grace est congruë, & infailliblement suivie de l'effet, parce que la volonté veut se déterminer à cet effet ; en sorte que de deux personnes qui ont la même grace, dans les mêmes circonstances, avec le même degré de cupidité, l'une veut se déterminer au bien, & en elle cette grace est congruë ; & l'autre ne le veut pas, & cette grace n'est pas congruë.

Par conséquent après ce circuit, on trouve toûjours le libre arbitre comme le premier ressort, & le principe où se réduit enfin nôtre esperance. Car ce qui nous fait esperer le salut, c'est la grace congruë sous cette qualité préciſe de grace congruë, & à raison de sa congruité, & l'éxistence de cette congruité de la grace dépend du libre arbitre. Donc il faut en revenir à dire, que ce qui nous fait esperer le salut, se réduit en dernier ressort à nôtre libre arbitre.

VII.

Ne nous laissons point ébloüir par une congruité de cette nature. On peut l'admettre, même avec une grace toute extérieure, la loi, la doctrine.

Je n'ai garde de confondre jamais un système où l'on admet une grace intérieure avec celui où l'on rejetteroit la grace intérieure

intérieure, & où l'on n'admettroit qu'un secours tout extérieur, soit pour toutes les bonnes œuvres, soit pour le commencement des bonnes œuvres. Mais je prétens que ceux mêmes qui n'admettroient qu'une grace purement extérieure, pourroient admettre une congruité semblable à celle dont il s'agit. Je le montrerai * plus au long.

En attendant, il suffit de remarquer que si l'on appelle une grace intérieure *congruë*, à raison de la détermination de la volonté, c'est-à-dire, parce que la volonté voudra bien y consentir, & que par là cette grace sera suivie de son effet, on pourra de même appeller une grace extérieure, *congruë*, à raison de la détermination de la volonté, c'est-à-dire, parce que la volonté voudra bien y consentir, & que par là cette grace sera suivie de son effet.

2. Sans admettre d'autre grace qu'une grace extérieure, l'on peut dire aussi que Dieu de toute éternité a prévû toutes les circonstances dans lesquelles telle & telle vocation auroit ou n'auroit pas son effet; & que c'est par sa pure volonté qu'il a fait un choix, & qu'il a placé ceux qu'il a voulu dans des circonstances heureuses, dans lesquelles il a prévû qu'ils consentiroient à cette vocation, & qu'il a pla-

* Sect. VII.

cé auſſi ceux qu'il a voulu dans des circonſtances, dans leſquelles il a prévû qu'ils réſiſteroient à cette vocation.

Ainſi il ne répugne point à ce ſyſtéme de dire que Dieu, par ſa pure volonté, procure aux uns une vocation extérieure qui ſoit congruë, & aux autres une qui ne le ſoit pas.

Or malgré cette congruité, il eſt indubitable qu'on ſeroit en droit de dire, comme le fait S. Auguſtin, à quiconque n'admettroit que des ſecours extérieurs, qu'il fonde nôtre eſperance ſur les forces du libre arbitre; parce que les ſecours extérieurs, ſi congrus que Dieu les donnât, ne ſeroient tels que parce que la volonté ſe détermineroit à y conſentir. Par conſéquent on peut dire de même à ceux qui admettent une ſemblable congruité pour les ſecours intérieurs, qu'une telle congruité n'empêche pas, qu'il ne s'enſuive de leur ſyſtéme, que l'eſperance eſt fondée ſur les forces du libre arbitre; puiſque ces ſecours intérieurs ne ſont congrus, que parce que le libre arbitre veut bien ſe déterminer à les ſuivre & à y conſentir.

VIII.

Il eſt à craindre, dit ſaint * Auguſtin, qui

* l. de grat. & lib. c. 4.

que l'homme ne fonde en lui-même l'espérance qu'il a de bien vivre, & qu'il ne soit frappé de cette malédiction prononcée par le Prophète Jérémie : Maudit l'homme qui met son espérance dans l'homme ; qui se fait un bras de chair, & dont le cœur se retire du Seigneur . . . ce bras signifie la puissance d'agir : & ce bras de chair signifie la fragilité humaine.

C'est un appui qui plie sous le poids, & qui se brise sous la main. Quiconque s'y confie, en sentira bien-tôt le foible, & retombera autant dans l'abbaissement, qu'il se sera éxalté dans ses propres forces. L'orgueil le plus présomptueux, est ordinairement suivi du plus lâche découragement. Une seule & même disposition précipite l'homme dans ces deux extrémitez. Jamais il n'en est ainsi, quand on fonde son espérance sur une force toute-puissante. On est également éloigné de la pusillanimité & de la présomption. On n'a garde ni de présumer de ses forces, quand on espere tout de celles de la grace ; ni de se décourager des difficultez, quand on sçait que la grace a assez de forces pour les surmonter toutes. On n'attend rien de soi-même, & il n'y a rien qu'on n'attende de la grace. C'est par le moyen de cette esperance, que la plus héroïque grandeur d'ame se trouve jointe avec la plus profonde humilité.

CHAPITRE V.

De l'amour de Dieu.

LE plus grand, le plus essentiel devoir de l'homme, & celui qui renferme & qui réunit dans sa vaste étenduë tous les autres devoirs, est celui d'aimer Dieu, de rapporter tout à lui, & de lui sacrifier par amour tout ce que nous avons, & ce que nous sommes.

Mais sur quel titre est fondé ce devoir? Plus j'envisage la créature, plus je vois que n'étant que ce que Dieu lui a donné, la mesure de ce qu'elle doit rendre à Dieu est la mesure de ce qu'elle a reçû de lui. Dieu n'est la fin, que parce qu'il est le principe. Il n'est le centre où tous les biens doivent se réunir, que parce qu'il est la source d'où ils sont sortis.

Que par impossible un être s'éleve dans le monde, sans avoir rien reçû de Dieu, le voila affranchi de ce devoir; il traitera avec Dieu, moins avec la déférence d'un sujet, qu'avec la fierté d'un égal. Il pourra aimer Dieu comme un être infiniment bon; mais ce sera toûjours comme un être étranger, auquel il ne se doit pas lui-même; comme un être, qu'il lui sera avantageux d'aimer, mais non pas indispensable.

Il

Il faut en dire autant, soit que cet être s'éleve dans le monde sans tenir à rien, soit qu'on le conçoive placé dans un autre être. Cette différence ne touche point l'essence des devoirs. Si donc je tiens de Dieu mon corps, & non pas mon ame, je dois à Dieu le sacrifice de mon corps, & non pas celui de mon ame. Si je tiens de Dieu la faculté d'agir, & non pas mon action, je dois à Dieu le sacrifice de cette faculté, & non pas celui de mon action. Si enfin je tiens de lui la substance de mon action, & non pas sa détermination; je lui dois le sacrifice de l'un, & non pas celui de l'autre. Je ne lui offrirai que les dons qui me sont venus de ses trésors. Il ne me demande rien au delà. Ce seroit usurper que d'en éxiger davantage. Le tribut qu'on lui rend doit être marqué à son coin. On ne doit à Dieu que ce qui appartient à Dieu.

Mais, grand Dieu, nous sentons que nous vous devons tout. Nôtre sacrifice sera en abomination, s'il est fait avec réserve. Il faut donc lui raporter nôtre ame, parce qu'il est le Dieu de nôtre ame; lui raporter nos actions, parce qu'il est le Dieu de nos actions; lui raporter la détermination de nôtre volonté, & tous les degrez les plus petits qui entrent dans nos actions, parce qu'il est le Dieu de tout.

Oui, le Seigneur est le Dieu de toutes cho-

choſes, parce qu'il en eſt l'auteur & le principe. Il eſt le Dieu du ciel & de la terre, parce qu'il a formé l'un & l'autre; qu'il a tiré du néant tout l'univers, & qu'il le gouverne ſelon ſes deſſeins éternels. Il eſt le Dieu de nos actions, de nos déterminations, de tout ce qui eſt en nous, parce que ſa providence produit, diſpoſe, détermine & nos actions & nos déterminations, & juſqu'au plus petit degré de nôtre être.

C'eſt ſur ce principe que S. Ambroiſe nous enſeigne qu'eſt fondé le devoir de ce ſacrifice univerſel, & la néceſſité de raporter à Dieu toutes nos actions. Son paſſage ſe trouve dans le livre ſecond de l'expoſition ſur S. Luc, & il eſt raporté par S. Auguſtin, *l. de gr. Chriſti, c.* 44. " Vous voïez donc, dit ce Pere, que par tout la puiſ- "
ſance du Seigneur coopere aux mouve- "
mens des hommes, de maniere que per- "
ſonne ne peut édifier ſans le Seigneur, "
perſonne ne peut conſerver ſans le Sei- "
gneur, perſonne ne peut rien commencer "
ſans le Seigneur; & c'eſt pour cette rai- "
ſon qu'il eſt dit par l'Apôtre, *Soit que* "
vous mangiez, ſoit que vous bûviez, faites "
tout pour la gloire de Dieu. ,, S. Auguſtin fait ſur ce paſſage la réfléxion ſuivante, Voyez comment Saint Ambroiſe détruit "
par ces paroles, ce que les hommes ont "
coûtume de dire, que nous commençons "
& "

„ & que Dieu acheve, puiſqu'il déclare „ même que perſonne ne commence quoique ce ſoit ſans Dieu.

II.

Il ne faut pas s'imaginer que ce ſoit aſſez à la créature d'admirer les perfections de Dieu, de voir avec joye les beautez ineſtimables de ſon eſſence, d'enviſager cette plénitude inépuiſable de tous les biens, & d'approuver ce qu'elle enviſage dans cet être ſupréme, de l'eſtimer, de s'y complaire. Elle doit le faire, c'eſt un devoir indiſpenſable; mais ce n'eſt pas ſon unique devoir. Prétendre en demeurer là, ce ſeroit ne vouloir faire envers Dieu, que ce que fait un homme à l'égard d'un autre homme, dans lequel il trouve du mérite. Ce ſeroit traiter avec Dieu d'égal à égal, de couronne à couronne.

L'amour que nous lui devons doit porter le caractere de nôtre dépendance, il doit tenir de l'être par lequel il eſt formé.

Il faut que non ſeulement l'homme contemple les perfections divines, & qu'il s'y complaiſe; mais qu'il les regarde encore, ces divines perfections, comme la cauſe des biens qu'il a déja reçûs, & la ſource de ceux qu'il deſire de recevoir. Il faut qu'il aime Dieu, non ſeulement comme un être ſouverainement aimable, & qui méri-

te d'être aimé à cauſe de ſes perfections infinies, mais comme un être qu'il eſt obligé d'aimer comme ſon principe, & auquel il ſe doit tout entier, & ſon amour même. *

Cet amour n'eſt donc pas ſeulement un bien ; c'eſt un tribut, c'eſt un devoir, c'eſt un hommage.

Plus nôtre amour eſt revêtu de ces marques de nôtre dépendance, plus il eſt convenable & proportionné à nôtre être. Or combien ne ſent-on pas redoubler les motifs de cet amour, dans le ſentiment des ſecours efficaces & prédéterminans, ſi non ſeulement Dieu nous donne le pouvoir d'agir, mais encore l'action ; ſi non ſeulement il nous donne une action indéterminée, mais même la détermination ; ſi non ſeulement il nous excite à nous déterminer par une motion morale, mais s'il agit même phyſiquement, pour que nous nous déterminions ; s'il tourne comme il lui plaît nôtre cœur ; s'il décide en premier de nôtre état, de nôtre ſort, de nôtre deſtinée ; combien ne nous ſentons-nous pas plus dépendans de lui, plus unis à lui, plus obligez à lui appartenir & à l'aimer ? Et qui peut douter qu'à proportion de ce qu'on fortifie les liens de nôtre dependance,

* Ceci eſt expliqué plus au long dans la Section IV.

ce, on n'augmente les titres & les motifs de nôtre amour, amour dans lequel il n'eſt jamais poſſible d'excéder.

III.

Cet amour, par lequel l'homme s'immole & ſe conſacre à Dieu, eſt le ſacrifice intérieur, c'eſt une hoſtie ſainte, vivante, agréable aux yeux de la Majeſté ſouveraine. Mais comment lui ſera-t'elle agréable, cette hoſtie, ſi ce n'eſt lui qui nous l'ait miſe entre les mains? Auſſi l'Egliſe pour l'engager à recevoir favorablement ſes (*a*) ſacrifices, lui repreſente-t'elle que ce ſont ſes biens mêmes qu'elle lui offre. (*b*) *Nemo quidquam Domino rectè voveret, niſi ab illo acciperet, quod voveret, ſicut legitur:* Quæ de manu tua accepimus, damus tibi. Ce ſont là les ſentimens des Ecritures & des Peres, & il n'apartient qu'à un (*c*) Socinien d'en avoir de différens.

L'a-

(*a*) Canon Miſſæ, *De tuis donis ac datis* : Les Liturgies grecques, *Tua de tuis.*

(*b*) Conc. 2. Araul Canon. II qui eſt pris de S. Aug. lib. 17. de civ. Dei. c. 4. S. Proſper ſent. 54.

(*c*) Volkelius de vera religione l. 5. c. 17. p. 545. *Voluit (Deus) nos habere quod illi ſemper ſacrificaremus, nimirùm voluntatem animumque liberum, inque noſtra poteſtate poſitum. Neque enim illis delectatur victimis quæ ſemper in ejus manu ſunt, atque fuerunt.*

L'amour qui eſt nôtre ſacrifice intérieur eſt donc un don de Dieu, c'eſt un bien que nous avons reçû de ſa main, & que nous faiſons remonter vers lui. Nous l'avons reçû tout entier; & ne prétendons pas ajoûter à ſes dons quelque choſe, qui ſoit purement du nôtre, ſoit infléxion, ſoit détermination, ni joindre à ce feu ſacré, qu'il a allumé lui-même dans nôtre cœur, quelque étincelle d'un feu étranger. Un tel mélange ne peut plaire aux yeux de celui qui eſt l'auteur de toutes choſes.

CHAPITRE VI.

De l'Adoration.

IL faut qu'en preſence de Dieu tout adore, & tout s'anéantiſſe. Ce culte a deux termes, Dieu & la créature, l'infini & le néant. Ces deux termes ſi oppoſez ſe réuniſſent néanmoins pour former nos adorations. L'homme rend à Dieu l'hommage de tout ce qu'il poſſede, parce que de lui-même, & ſans Dieu, il ſeroit néant en tout: & il s'anéantit en tout, parce qu'en tout, & juſques dans les plus petites parties de ſon être, il eſt la créature de cet être infini, qui eſt la ſource unique de tous les êtres.

De l'un & de l'autre côté nôtre culte n'a

n'a point de bornes qui l'arrêtent. La grandeur de la Majesté divine épuise toute l'étenduë de nos adorations ; elle est encore bien au dessus, puisqu'elle est à l'infini. La bassesse de la créature épuise toute l'étenduë de nôtre anéantissement, elle est encore bien au dessous, puisqu'elle va jusqu'au néant.

L'homme qui adore touche des deux côtez ces extrémitez étonnantes ; il se transporte de l'un à l'autre, du néant qu'il a par lui-même, il passe en esprit à l'être infini par qui il est créé. Il ne craint point de pousser trop loin ses efforts, parce qu'il sçait qu'il ne peut ni atteindre jusqu'à l'être qui est l'objet de son adoration, ni aller au delà de son néant véritable, qui est l'objet de son anéantissement intérieur.

Nôtre être tient comme le milieu entre ces deux objets. Mais quand cet être se compare avec le Dieu qu'il adore, il se trouve lui-même absorbé dans une si vaste immensité. Une grandeur sans bornes le réduit à un point. Encore ce point, d'être emprunté & dépendant, semble-t'il s'enfuir & se détacher de nous, pour se rendre à son principe ; ensorte que l'homme tout entier disparoît & s'évanoüit à ses propres yeux ; & qu'en presence de l'être des êtres, il est comme s'il n'étoit point, il est comme un vuide & comme un néant.

Telle

Telle est la disposition de l'homme qui adore ; il met aux pieds de son Créateur les biens & les couronnes qu'il a reçûës de ses mains ; il se dépoüille intérieurement de tout son être, parce que c'est un bienfait, dont il doit faire hommage à celui qui l'en a revêtu. Tandis qu'il tient son corps prosterné, comme pour rentrer dans la terre dont Dieu l'a fait sortir, il s'abaisse & il s'humilie jusqu'à l'infini, pour rentrer en esprit dans le néant dont il est tiré. Tandis que son holocauste est brûlé sur l'autel, il s'immole & il se consume dans son cœur, en faisant monter jusqu'au ciel le sacrifice de l'être qu'il en a reçû, & en descendant jusques dans l'abîme du néant universel, qui est le partage de l'homme par lui-même.

II.

Comment un adversaire des secours efficaces & prédéterminans s'y prendra-t'il pour rendre à Dieu un tel culte, s'il veut porter ses opinions jusques dans le sanctuaire, & si plus exact à ne point démentir ses sentimens, que scrupuleux dans les actes de religion, il vient avoüer avec sincérité devant Dieu tout ce qu'il croit être en lui-même en conséquence de ses principes.

Viendra-t'il protester devant Dieu qu'il n'a d'être & de bien en lui, qu'autant que

l'être des êtres lui en a communiqué, tandis qu'il croit que Dieu ne lui a donné que le pouvoir, & que c'eſt lui qui a ajoûté à la réalité du pouvoir, la réalité d'une bonne action ; que Dieu ne lui a donné que des êtres indéterminez, & que c'eſt lui qui a ajoûté à ces êtres indéterminez la réalité d'une bonne détermination ; que Dieu ne lui a fait qu'offrir ſes ſecours, & que c'eſt lui qui a donné l'être à la détermination, par laquelle il ſe les eſt appliquez ; que Dieu n'a fait que l'exciter à ſe déterminer par des attraits, des plaiſirs, des impreſſions morales, & que c'eſt lui qui phyſiquement a donné l'être à ſa détermination, & à ſon conſentement.

Au contraire ne pourra-t'il pas confeſſer à la face des autels, que s'il n'eſt pas du nombre des raviſſeurs, des injuſtes, des adulteres, c'eſt qu'ayant reçû de Dieu, la même grace qu'ils ont reçûë, il s'eſt diſtingué d'eux en ſe donnant une autre détermination ?

Ne ſera-t'il pas en droit de dire à ce grand Dieu, qui n'a pas beſoin de nôtre menſonge pour être honoré, mais qui veut être adoré en verité & en eſprit : Vous m'avez donné, & j'ai enchéri ; vous avez fait, & j'ai perfectionné ; vous avez formé en moi le pouvoir ſeul, & de plus j'ai formé l'action ; ce que vous m'avez preſenté

ſenté étoit indéterminé, & je l'ai déterminé; vous m'avez donné de bons attraits & de ſaints plaiſirs, & de plus j'ai formé de ſaints conſentemens; & comparant enſemble le fruit de vôtre opération & de la mienne, je me trouve bien meilleur par ce que j'ai operé en moi, que par les biens que vous y avez opérez.

III.

Vous pouſſez trop loin, dira-t'on, & vous prenez le change. Malgré de telles opinions, cet homme pourra s'anéantir pleinement devant Dieu, & lui rendre l'honneur de tout, puiſque ſans Dieu il n'auroit point le pouvoir de faire le bien, & que n'ayant point ſans Dieu ce pouvoir, il n'aura point à plus forte raiſon d'action. Comme ſi un peintre étoit obligé de donner l'honneur de ſon tableau à celui qui lui auroit fourni les couleurs, parce que ſans ces couleurs, il n'auroit pas pû faire de tableau.

Il faut diſtinguer ce qu'on nous a donné, & ce que nous avons ajoûté. Il eſt vrai que ſi Dieu ne nous avoit donné l'être, nous n'aurions pas pû le perfectionner; mais il eſt vrai auſſi que ſi nous avons rendu nôtre être plus parfait que Dieu ne nous l'a donné, l'on ne reconnoîtra point que ce ſurcroît de perfection n'eſt que par lui.

Nôtre détermination & nôtre action n'eſt ni un néant, ni le pouvoir même d'agir & de nous déterminer. Si on n'a reçû de Dieu que le pouvoir, on s'anéantira par rapport à ce pouvoir. Mais ſi l'on tient de ſoi ſon action & ſa détermination, ſans que Dieu en ſoit la cauſe phyſique & prédéterminante; on ne s'anéantira point pas rapport à cette action & à cette détermination.

Ne cherchons point des ſubtilitez & des chicanes pour envelopper la verité. Mais ſubtiliſez, je le veux. Le ſentiment des ſecours efficaces y trouvera ſon compte. Cette détermination de la volonté priſe dans la préciſion, doit être differente, ſelon le ſentiment des adverſaires, & des attraits qui la précédent, & du concours qui l'accompagnent. Elle n'eſt point ces attraits mêmes, puiſque les adverſaires avoüent qu'autre choſe eſt de ſentir des attraits, autre choſe eſt de ſe déterminer. Elle n'eſt point le concours même, puiſqu'elle détermine le concours.

Or, cela poſé, il n'y a point de milieu. Ou il faut qu'on puiſſe amener cette détermination devant Dieu, & lui faire fléchir le genoüil, en reconnoiſſant qu'elle eſt ſon ouvrage; & l'on prouve par cet aveu que l'opération de Dieu la produit, & la détermine ſelon le ſyſtéme de la prémotion: ou il faut qu'on empêche d'entrer

avec

avec le reſte de nôtre être, pour rendre hommage à la Majeſté ſouveraine ; & , par cette diſpoſition, on met dans nôtre culte une reſtriction qui le rend indigne de la Majeſté ſouveraine. La plus petite pointe qui ne s'abaiſſera pas devant Dieu, s'élevera contre lui, & tout ce qu'on s'attribuëra à ſoi-même, on l'enlevera à la religion.

CHAPITRE VII.

De la Priere.

* QUi doute que Dieu ne connoiſſe nos beſoins, & qu'il ne puiſſe y remedier, ſans qu'on l'en prie ? Mais s'il nous avoit conduit de cette maniere, il ne nous auroit intereſſé ni à les connoître, ces beſoins, ni à connoître celui qui peut les remplir. Dans la diſtribution de ſes graces ſur les hommes, il a voulu ne rien accorder, ou qu'à nos prieres, ou qu'aux prieres des autres pour nous, afin que ces prieres fuſſent une preuve inconteſtable de nôtre foibleſſe, & une profeſſion authentique de ſa grace.

Il n'eſt donc pas neceſſaire de diſputer ſans fin ſur la matiere de la grace. Voici une voye abregée de ſçavoir ce qu'il faut

* S. Auguſtin. De dono perſeverantiæ c. 7.

en penſer. Nous n'avons qu'à conſulter nos prieres. Mais ne prétendons pas expliquer ces prieres par nos ſyſtêmes, puiſqu'il faut au contraire régler nos ſyſtêmes ſur nos prieres, * & que la régle de nôtre priere doit auſſi être celle de nos ſentimens.

I.

Je ſuppoſe un homme dans l'obligation d'accomplir un précepte que Dieu lui a impoſé. Si l'on s'imagine que cet homme a une grace verſatile toute diſpoſée pour l'obſervation de ce précepte ; ſi l'on s'imagine même de plus que lorſque Dieu impoſe un commandement à un homme, il doit lui donner un ſecours verſatile, parce que ſans cela cet homme, faute de pouvoir, ne pécheroit point en le violant ; poſé une telle penſée, qu'eſt-ce que cet homme demandera à Dieu ? Ce ſecours ? mais il lui eſt donné ; il n'eſt pas poſſible même que Dieu ne le lui donne point dans cette ſuppoſition. Jamais homme ne s'eſt aviſé d'aller demander à Dieu un corps, une ame, un entendement, une volonté. Lorſqu'un Prince commande à un de ſes ſujets d'aller donner bataille à l'ennemi, il

* Capitules qui ſe trouvent à la fin de la lettre du Pape S. Celeſtin I.

il n'eſt pas neceſſaire que ce ſujet demande l'autorité & le caractere pour cela ; ou le Prince n'agit pas raiſonnablement, ou il accorde l'autorité neceſſaire en donnant cet ordre, & ce ſeroit faire injure à ſon jugement que de lui faire une demande ſi ridicule.

Cet homme demandera-t'il le bon uſage, c'eſt-à-dire la détermination ? Mais ce n'eſt point Dieu, c'eſt ſa volonté qui la donne. On ne demande point l'uſage de l'aumône à celui qui la donne. C'eſt une folie, ou une inſulte, de demander ce qui ne dépend que de nous. Or ſi l'on ne demande ni le ſecours, ni l'uſage de ce ſecours, que reſte-t'il à demander dans cette conjoncture, ne faudra-t'il pas bannir éternellement la priere ?

III.

La grace, ſelon le congruiſme, n'eſt point aſſez puiſſante ni aſſez forte pour être efficace par elle-même ; mais Dieu la donne dans des circonſtances heureuſes, dans leſquelles il a prévû que la volonté en feroit un ſaint uſage. On le priera donc, en ſuivant ce ſyſtéme, de nous placer dans ces heureuſes circonſtances, où il a prévû que nous ferons le bien. On le prieta de ne pas nous expoſer à une occaſion dans laquelle il verroit que nous ſuccomberions au

mal. On s'adreſſera à lui comme à un être habile & plein de ménagemens, qui ſçait obſerver les diſpoſitions & les obſtacles, qui ſçait attirer doucement, & profiter des facilitez & des bons momens de nôtre volonté. Mais aura-t'on droit de s'adreſſer à lui comme à l'être tout-puiſſant, qui eſt l'arbitre ſouverain de nôtre cœur, & de lui demander qu'il briſe ſa dureté, qu'il ſurmonte ſa rebellion, qu'il arrache ce cœur de pierre, qu'il donne un eſprit nouveau, qu'il nous crée dans les bonnes œuvres, qu'il réforme, qu'il guériſſe, qu'il tourne, qu'il délivre, qu'il crée, qu'il renouvelle, qu'il vivifie, en un mot qu'il faſſe éclater en nous ſa toute-puiſſance, en nous faiſant miſericorde ?

Ce capital de nôtre cœur, ce point déciſif de toutes nos actions, cette ſource primitive de nôtre juſtice, c'eſt-à-dire, la détermination de nôtre volonté qui détermine le concours de Dieu, cette premiere détermination vient de nous, comme de ſon principe, de maniere que les attraits n'ont point en eux une puiſſance aſſez forte dans le genre moral, pour nous exciter infailliblement à l'opérer. Or ſuppoſé qu'elle vienne de nous, il faut l'opérer nous-mêmes, & non la demander ; & ſuppoſé qu'on ne la demande pas, qu'on voye ſi c'eſt-là prier Dieu, comme on doit le prier.

Ne

Ne nous faiſons point illuſion en cherchant à accommoder nos prieres avec nos ſentimens : Certainement on ne ſe mocque point de Dieu. " O homme, dit Saint * Auguſtin, Dieu eſt le témoin non ſeulement de vos paroles, mais encore de vos penſées. Si c'eſt avec ſincérité & avec fidélité que vous demandez quelque choſe au grand riche, croyez que c'eſt de celui à qui vous demandez, que vous recevez ce que vous demandez. Ne prétendez pas l'honorer des lévres, & vous élever au deſſus de lui dans le cœur, en vous imaginant tenir de vous même ce que vous faites ſemblant de vouloir obtenir de lui. "

III.

C'eſt une verité que Saint Auguſtin établit comme un principe, & dont la raiſon ſeule ſuffit pour nous inſtruire, qu'on ne demande à Dieu que ce qu'il fait.

Appliquons ce principe aux ſyſtémes contraires à celui de la grace efficace & prédéterminante. On ne demande à Dieu que ce qu'il fait. Or ſelon le ſyſtéme de la grace verſatile, Dieu ne fait que nous donner le pouvoir d'agir, & il ne nous donne point l'action. Par conſéquent, ſelon ce

* De Dono perſev. c. 2. n. 3.

syſtéme, il ne faut demander à Dieu que ce pouvoir, & non pas prier Dieu qu'il opére en nous le vouloir & le faire, qu'il nous faſſe connoître ſa volonté, accomplir ſes préceptes, qu'il nous convertiſſe en effet, qu'il change nôtre cœur, qu'il briſe nos liens, qu'il nous rende victorieux des tentations, qu'il nous donne la perſévérance même dans la juſtice.

Ce que l'Egliſe néanmoins ne ceſſe de demander au Seigneur, en pouſſant des gémiſſemens vers lui & la nuit & le jour.

IV.

Encore ce pouvoir d'agir, ne faudra-t'il pas le demander, ſuppoſé qu'on s'imagine que Dieu ne puiſſe nous impoſer un précepte, ſans nous donner immédiatement un ſecours verſatile qui nous donne le pouvoir de l'accomplir.

Car ce que nous ſommes aſſurez que Dieu nous a donné indépendamment de nos prieres, il n'eſt plus neceſſaire de le lui demander. Il n'eſt pas même à propos de le lui demander, mais ſeulement de l'en remercier.

Or ſuppoſé que Dieu nous eût impoſé tel précepte, il ſeroit certain, ſi l'on admettoit cette opinion, que Dieu nous auroit donné un tel pouvoir, il ſeroit donc inutile de le lui demander.

La

La seule chose qu'on pourroit opposer à ce raisonnement, c'est que l'Eglise demande à Dieu l'effet des sacremens, quoique cet effet y soit attaché, & qu'ils le produisent immanquablement par la vertu que Dieu leur a donnée.

Mais distinguons bien les choses qui sont unies par elles-mêmes de celles qui ne le sont pas. Entre un tel signe sensible & une telle grace, il n'y a nulle liaison essentielle & necessaire. Dieu par une volonté arbitraire a voulu en établir une, &, quoi qu'il l'ait établie à perpétuité, sans que jamais, à moins qu'on n'y mette obstacle, l'effet manque à sa cause, rien n'empêche qu'en l'établissant il n'ait eu en vûë les prieres futures de l'Eglise.

Ainsi il n'y a point de répugnance entre ces deux veritez. La premiere, que les sacremens opérent la grace par leur propre vertu; la seconde, que l'Eglise demande à Dieu la grace qui est l'effet des sacremens; parce que, selon les principes de Saint Augustin, Dieu qui a voulu tout accorder aux gémissemens de cette sainte Colombe, a eu en vûë ses prieres futures, lorsqu'il a donné cette vertu & cette efficace aux signes sensibles, & qu'il a établi une liaison entre le signe & la grace, liaison que l'essence même de ces deux titres ne demandoit point.

Mais, posé l'idée que je réfute, c'est tout autre chose. Le pouvoir donné par un tel secours de Dieu, est lié par lui-même avec le précepte que Dieu nous impose. Il n'est pas possible que Dieu nous donne l'un sans nous donner l'autre. On tire cette liaison de l'idée même de Dieu, & de la nature des préceptes & du pouvoir. Elle subsiste donc, cette liaison, antérieurement à toutes nos prieres; elle en est indépendante. La priere, ou le deffaut de priere n'y fait rien. Il est donc par conséquent inutile de prier pour obtenir une telle grace.

Non seulement il est inutile, mais il n'est pas à propos de le faire. Car outre qu'il est blâmable de faire des actions absolument inutiles, c'est que de demander à Dieu une grace qu'il ne peut pas dans telle circonstance ne nous pas donner, ce seroit en quelque sorte se défier de lui, vouloir mettre quelque chose du nôtre, pour l'engager à opérer, & ne pas compter assez sur sa fidelité à accomplir ce qu'il doit accomplir.

V.

Une grace versatile donne à l'homme tout ce qui est necessaire pour agir, en sorte que, de la part de Dieu, il n'y a plus rien à y ajoûter. Avec cette grace versatile néanmoins on n'agit pas toûjours. Je suppo-

se

poſe donc un infidelle qui ait une grace verſatile pour croire, & qui ne croit pas néanmoins ; un juſte qui ait cette grace verſatile pour perſévérer, & qui ne perſévere pas effectivement.

Cela poſé, voici une étrange conſéquence. L'Egliſe ne demande à Dieu que ce qu'il fait, & il n'eſt ni neceſſaire ni raiſonnable qu'elle lui demande ce qu'il ne fait pas. Dieu n'a plus rien à faire pour cet infidelle, il lui a donné tout ce que de ſa part il a à lui donner, ſelon le cours ordinaire de la providence, il n'a plus rien à faire pour ce juſte.

Que l'Egliſe donc ſe taiſe dans cette occaſion, qu'on lui interdiſe ſes pleurs & ſes ſoûpirs, que les fidelles ceſſent de ſe proſterner aux pieds des autels, que les miniſtres du Seigneur n'étendent plus leurs mains vers le ciel, pour conjurer le Dieu tout-puiſſant d'ouvrir le cœur de ce payen à la parole de vie qui lui eſt annoncée, de le faire ſortir des ténébres, pour le remplir de ſon admirable lumiere, d'arracher l'iniquité qui eſt dans ſon cœur, * de fixer ce juſte & le rendre ferme contre les attraits du peché, de faire devenir bons les méchans, & de maintenir les bons dans leur bonté.

Que

* La Liturgie de S. Baſile.

Que si l'Eglise ne cesse jamais de prier pour la conversion des payens, des juifs, des hérétiques, des pécheurs, quelque puissance qu'ils ayent de se convertir, jusqu'à ce qu'ils se soient convertis en effet; si elle ne cesse jamais de prier pour les justes, quelque puissance qu'ils ayent de se soûtenir contre les tentations, jusqu'à ce qu'effectivement ils les ayent vaincus; & si les prieres de l'Eglise sont necessaires & de devoir, n'est-il pas évident que, quelque puissance qu'on suppose dans l'homme, il y a encore quelque chose à obtenir de Dieu, & que Dieu n'a pas fait tout ce qu'il peut faire selon le cours ordinaire de la grace, lors qu'effectivement l'homme n'a point agi?

VI.

Venons au congruisme. On ne demande à Dieu que ce qu'il fait.

Or, selon le systéme de la grace congruë, ce ne peut pas être le concours concomitant, qui fasse que nous nous déterminons, puisque c'est au contraire nôtre détermination qui fait venir ce concours concomitant. Par conséquent dans ce systéme, l'on ne demandera pas à Dieu qu'il applique lui-même la volonté, qu'il la détermine, & qu'il l'incline.

Je dis quelque chose de semblable touchant

chant les attraits qu'on admet dans ce ſyſtéme. 1. Ces attraits n'agiſſent que moralement ſur la volonté, ils n'opérent pas phyſiquement ſa détermination. 2. Ces attraits n'ont pas une force intérieure, même dans le genre moral, aſſez puiſſante pour faire que la volonté ſe détermine infailliblement. Si on leur accordoit un tel pouvoir, il n'y auroit plus de différence entre ce ſyſtéme, & celui des plus grands deffenſeurs de la délectation victorieuſe.

C'eſt donc de la volonté que vient l'efficace, en ſorte que les mêmes attraits étant preſentez à deux volontez égales en tout, l'une ſe déterminera, l'autre ne ſe déterminera pas. Bien plus, la même volonté ſe déterminera à ſuivre tels attraits dans tel moment, & ne ſe déterminera pas à les ſuivre dans tel autre. Dieu de toute éternité a vû toutes ces différences. C'eſt pourquoi il a vû quand la grace aura, ou n'aura pas ſon effet; mais il a vû en même temps que ce ſeroit de la volonté que viendroit l'efficace, & non pas des attraits qui ſeroient aſſez efficaces pour faire déterminer la volonté.

Cela poſé, il eſt certain qu'on ne demande à Dieu que ce qu'il fait. On ne lui demandera donc pas qu'il incline vers lui nos volontez rebelles, qu'il les fléchiſſe, qu'il les domte, qu'il les applique au bien, en opérant en nous le vouloir & le faire,

ne

en opérant en nous toutes nos œuvres & toutes nos déterminations, en donnant une force, une vertu, une efficace intérieure à nôtre ame, & en répandant sur nous une grace victorieuse de la dureté de nôtre cœur. Restera toûjours par devers nous cette détermination que le concours suppose, puisque c'est elle qui le détermine, & qu'elle est au dessus de la portée de tels attraits, puisqu'ils n'agissent que moralement, & qu'ils n'ont pas même une force morale assez grande pour nous la faire infailliblement opérer; ainsi jamais il ne sera vrai qu'on prie Dieu pour tout, qu'on l'invoque en tout, qu'on lui demande tout; & que la priere soit un devoir & une obligation universelle.

VII.

Ajoûtez que dans quelque circonstance que nous nous trouvions, dans l'accablement, dans le relâche, dans la joye, dans la tristesse, dans la prospérité, dans l'adversité, dans la santé, dans la maladie, dans tous les temps, dans tous les lieux; non seulement nous lui demandons la grace de nous placer dans une situation plus favorable au salut, mais aussi celle de nous fortifier dans ce moment, de nous soûtenir dans cette conjoncture, & de faire en sorte que nulles tentations ne soient capa-

capables de nous détacher de lui.

Ajoûtez encore, que ſelon le ſyſtéme des Congruiſtes, Dieu connoît que tels attraits ſeront infailliblement ſuivis de la détermination de la volonté, non pas que ces attraits ayent la force en eux-mêmes de la faire déterminer, mais parce que Dieu a vû que dans tels momens la volonté le voudra ainſi. Dans ce ſyſtéme donc il ne faudra pas demander à Dieu qu'il nous donne une grace qui nous convertiſſe, & qui nous ſoûtienne, mais avec laquelle nous nous convertiſſions, & nous nous ſoûtenions: il ne faudra pas lui demander une grace qui nous détermine; mais avec laquelle nous nous déterminions, non par la force même de cette grace, mais par la force de nôtre volonté.

Nos prieres, ſelon ce ſyſtéme, ſont fondées ſur ce que Dieu a prévû que dans telle conjoncture nôtre volonté voudroit faire, & s'il a fallu que Dieu ait été conſulter nôtre volonté, pour ſçavoir ce qu'il lui plairoit de faire dans telles conjonctures, c'eſt donc au fond cette volonté qui eſt le premier appui.

Mais que les prieres chrétiennes ont un fondement infiniment plus grand, plus noble & plus ſolide, & qu'elles nous donnent une idée tout autrement ſublime de la grandeur & de la majeſté de Dieu!

C'eſt

(*a*) C'eſt ſur ſa puiſſance même qu'elles ſont appuyées, ſur l'autorité qu'il a ſur les cœurs, ſon empire ſur les volontez, la force toute-puiſſante de ſon bras, ſur ce qu'il ſauve quand il le veut; que nul homme ne réſiſte à ſes volontez, nul obſtacle ne traverſe ſes deſſeins, qu'il conſomme lui-même ſon œuvre, & qu'il tourne le cœur de l'homme quand il lui plaît, où il lui plaît, & comme il lui plaît.

VIII.

(*b*) Qu'on ne ſe répande donc plus dans des *diſputes laborieuſes*, mais *qu'on écoute les prieres journalieres* de l'Egliſe. *Elle prie afin que les infidelles croyent; il eſt donc vrai que Dieu les convertit à la foi. Elle prie afin que les fidelles perſévérent; il eſt donc vrai que Dieu donne la perſévérance juſqu'à la fin.*

Mais ſi Dieu donne la perſévérance, s'il donne la foi, la grace qui la donne eſt efficace. Car il n'arrivera jamais que celui à qui Dieu a donné la foi, ne l'ait pas, dans la ſuppoſition que Dieu la lui ait donnée. Il n'arrivera jamais que celui qui a le don de perſévérance, ne perſévére pas. La perſévérance,

(*a*) Liturgie de S Baſile. S. Proſper in carmine. S. Auguſt. en pluſieurs endroits.

(*b*) S. Auguſt. c. 7. De dono perſeverantiæ.

ſévérance, comme dit Saint * Auguſtin, eſt un ſecours, ſans lequel on ne perſévére jamais, & avec lequel il ne peut pas arriver qu'on ne perſévére pas ; & ceci nous preſente un raiſonnement d'une force infinie.

On ne prie Dieu, qu'afin que Dieu accorde : ſuppoſons donc que Dieu accorde ce que nous lui demandons. Nous lui demandons qu'il convertiſſe ce pécheur : ſuppoſons qu'en effet il le convertiſſe. Nous lui demandons qu'il rende ce juſte victorieux de telle tentation : ſuppoſons qu'il le rende en effet victorieux. Nous lui demandons qu'il briſe la dureté de cette volonté rebelle : ſuppoſons qu'en effet il la briſe. Nous lui demandons qu'il opére en nous le vouloir & le faire : ſuppoſons qu'il nous accorde cette grace.

Si Dieu effectivement nous convertit par ſa grace ; s'il nous rend victorieux de telle tentation ; s'il briſe la dureté de nôtre cœur ; s'il opére en nous le vouloir & le faire, il eſt infaillible, il eſt immanquable que nous ſerons effectivement convertis, que nous ſerons victorieux, que nous voudrons telle choſe, que nous agirons. Car comment arriveroit-il que nous ne vouluſſions pas telle choſe, ſi nous la voulons ;

* L. de Corrept. & grat. c. 12. & de dono perſever. cap. 1.

voulons ; que nous ne la fissions pas, si nous la faisons ?

S'il arrivoit que nous ne voulussions pas cette chose, c'est que la dureté de nôtre cœur s'y opposeroit ; & cette dureté est brisée pour cette action : c'est que nous voudrions une chose opposée ; & ce n'est pas l'opposée, c'est celle-là même que nous voulons, dès là que Dieu opére en nous une telle volonté. Il y a donc une contradiction & une absurdité que Dieu nous accorde l'effet de nos prieres, & que cet effet ne s'ensuive pas.

Or cette contradiction n'a aucun lieu dans le systéme de la grace versatile, Car Dieu a bien nous accorder tout ce qui est en lui, pour nous convertir, pour agir, pour vouloir ; comme toute cette grace qu'il nous accorde, n'est que versatile, il n'y a nulle contradiction que nous ayons le pouvoir de vouloir, & que nous ne voulions pas ; que nous ayons tous les secours du monde pour vouloir, mais secours fléxibles, & que nous ne voulions pas. Les prieres de l'Église détruisent donc un tel systéme, & prouvent en même tems directement celui des secours efficaces & prédéterminans.

Un secours est efficace, lorsque toûjours, & par sa propre force, il opere son effet. Or si Dieu nous accorde ce que nous

nous lui demandons, il est clair qu'il convertit nôtre cœur, qu'il l'incline, qu'il le tourne comme il lui plaît, & cela par sa toute-puissance, par une force victorieuse de la révolte de nôtre volonté, par une grace qui brise sa dureté & sa rebellion. Par conséquent son secours est efficace par lui-même.

D'ailleurs, si son secours n'étoit point efficace par lui-même & prédéterminant, c'est qu'il y auroit quelque chose dans l'homme que Dieu n'opéreroit pas. Si l'opération de Dieu n'est que morale, Dieu n'opére que des attraits, & non pas l'amour même. Si l'opération de Dieu n'est qu'un concours concomitant, Dieu n'opérera pas la détermination même, par laquelle la volonté détermine ce concours. En un mot, l'opération de Dieu est efficace & prédéterminante, si Dieu opére dans l'homme tout ce qui y est, son action, sa détermination, si tout ce qu'on peut y concevoir est l'effet de la grace.

Or si Dieu accorde l'effet de nos prieres, Dieu opére tout cela. Car nous lui demandons tout, & il n'y a rien que nous mettions en réserve. Par conséquent l'opération de Dieu est efficace par elle-même & prédéterminante.

IX.

IX.

Tournez vos disputes contre les prieres de l'Eglise, disoit Saint* Augustin à Vital, *& lorsque vous entendez le prêtre à l'autel exhorter le peuple de Dieu à prier pour les incrédules, afin que Dieu les convertisse à la foi; pour les catecumenes, afin qu'il leur inspire le desir de la régénération, & pour les fidelles, afin qu'ils persévérent dans ce qu'ils ont commencé d'être : mocquez-vous d'une si sainte voix, & dites que vous ne faites point ce que le prêtre vous exhorte de faire, c'est-à dire, que vous ne priez point Dieu qu'il rende fidelles les infidelles, parce que vous croyez que ce ne sont point là des bienfaits de la misericorde de Dieu, mais des effets de la volonté de l'homme.*

Ou plûtôt priez le Seigneur qu'il donne seulement le pouvoir de croire, de persévérer, de vouloir : mais pour le vouloir & le faire, priez-le qu'il ne le donne pas, de peur d'endommager vôtre liberté. Demandez lui une grace soûmise au libre arbitre; mais pour une grace qui inclineroit le cœur, & qui dompteroit son indocilité, demandez-lui de ne la pas donner. Demandez-lui une grace qui attire doucement & respectueusement vôtre volonté, &

* Lettre 217. à Vital. n. 2.

& qui n'ait pas assez de force par elle-même, pour la faire agir ; mais pour une grace puissante & victorieuse, qui opére les saints mouvemens & le bon amour, demandez-lui de vous en préserver. En un mot demandez lui un secours, mais non la détermination ; un mouvement, mais non l'inflexion ; une action générale, mais non l'application. Car si Dieu opére toutes ces choses, s'il nous donne tout, son secours est efficace & prédéterminant ; & si nous refusons de tenir de lui un tel secours, il faut réformer sur ce pied toutes nos prieres. Car *certainement*, dit Saint * Augustin, *ce n'est pas prier, c'est feindre de prier que de croire que c'est nous mêmes & non pas Dieu qui fait ce que nous lui demandons.*

X.

Ceci ne regarde que les actions saintes ; mais la priere s'étend à tout. On demande à Dieu la santé, la prospérité, la sérénité du temps, la victoire, la paix, l'éloignement des tentations, &c.

On prie & pour les biens qui ne dépendent que du mouvement des corps, & pour ceux qui dépendent de la volonté des hommes dans les choses purement humaines. Dans l'un & dans l'autre genre, la priere

* Lettre 217. à Vital. n. 7.

priere qu'on fait pour un seul effet est une preuve que Dieu opére tous les autres. Car pour obtenir, par exemple, l'abondance des fruits de la terre, il faut que le ciel, la terre, & les élémens y contribuënt. L'enchainement qui est entre toutes les parties du monde est si grand, & la correspondance de tous les mouvemens est tellement suivie, qu'il est necessaire que tout jóüe pour le moindre effet, que tout se déplace, pour le mõindre dérangement.

Il ne faut pas que l'obscurité des moyens que Dieu employe pour nous éxaucer dans ce genre de biens, nous fasse douter qu'il nous y éxauce. Il le fait de quelque maniere que ce soit, soit qu'il change le cours des causes secondes, qu'il interrompe le fil de la nature, par une espece de miracles moins sensibles & moins éclatans; soit qu'ayant voulu de toute éternité, mettre certaines prieres dans le cœur des hommes, il ait voulu aussi les éxaucer de toute éternité; & qu'en vûë de ces prieres futures, il ait mis dans l'univers, qui a été créé pour l'homme, une certaine mesure, & un certain ordre de mouvemens capables de remplir leurs besoins, & de donner l'effet de leurs prieres. Mais sans approfondir de quelle maniere Dieu opére pour nous éxaucer, il est bien sûr qu'il le fait, puisque la pieté nous porte à l'en prier.

XI.

XI.

A l'égard des autres événemens purement humains, qui dépendent de la volonté des hommes, on ne les demande que parce que l'on ſuppoſe, que Dieu éxerce ſur elle un empire ſouverain; qu'étant par exemple le Dieu des armées, il jette la terreur dans le cœur des uns; qu'il arme les autres de force & de courage; qu'il inſpire de ſages conſeils à ceux qui commandent; en un mot, comme pour procurer un ſeul événement dans ce genre, il faut pour l'ordinaire, qu'un million de volontez en différens temps, & en différens lieux y prennent part, on ſuppoſe que Dieu tient entre ſes mains les cœurs des hommes, & qu'il les tourne comme il lui plaît, pour éxécuter ſes deſſeins éternels.

Ces grands événemens qui donnent le branle aux Empires, & qui changent pour pluſieurs ſiécles la deſtinée de tout un peuple, ne ſçait-on pas qu'ils roulent ſur les déterminations de la volonté humaine; qu'ils ſe réduiſent même ſouvent à deux ou trois volontez, qui ont donné le mouvement à toutes les autres; que la perte d'une grande bataille viendra quelquefois, ou de la mépriſe d'un Général, qui aura voulu mal-à-propos faire certaines évolutions & certains mouvemens, ou de la

frayeur & de la lâcheté de quelques combattans, qui s'étant laiſſé enfoncer, ont fait rompre tout le corps d'armée. Dans ces triſtes événemens où eſt l'avantage de lever les yeux au ciel pour implorer le ſecours d'enhaut, ſi Dieu ne préſide à toutes les déterminations des hommes, ſi du trône de ſa gloire, il ne tient les rênes de leurs volontez pour opérer ce qu'il lui plaît, auſſi-bien dans l'ordre de la nature que dans celui de la grace.

XII.

Ces importantes veritez ſe trouvent clairement marquées dans nos prieres. Quand un ſeul homme les auroit compoſées toutes, & qu'il ſe ſeroit étudié à y exprimer le ſentiment que nous ſoûtenons, je ne croi pas qu'elles fuſſent conçuës en d'autres termes qu'elles le ſont.

De quelque côté qu'on les enviſage, on ne peut rien y ajoûter par rapport à leur objet. Il y a autant d'étenduë, qu'en ont tous les biens qu'on conçoit, & ceux mêmes qu'on ne conçoit pas. On demande tout juſqu'à la grace de prier, & l'on ne met point de différence entr'elle & les autres graces. Par rapport à la maniere dont on ſuppoſe que Dieu opére tous les biens, il n'eſt point de termes plus forts, d'expreſſions plus pouſſées que celles qu'on y em-

employe. De l'un & de l'autre côté la pieté, & par conſéquent la verité même, n'y met aucunes bornes. L'un démontre l'étenduë des ſecours de Dieu, & l'autre en démontre l'efficace; l'un & l'autre détruit ſans reſſource tous les ſentimens différens de celui des ſecours prédéterminans.

XIII.

Regardera-t'on ces prieres comme des paroles jettées en l'air, & des ſentimens qui ne prouvent rien? Outre l'autorité ſainte & reſpectable de l'Egliſe qui nous les met entre les mains, c'eſt que dans tous les temps, & dans toutes les nations, on a prié. Ceux qui ont pouſſé l'impieté le plus loin, ceux qui vouloient ſe raſſurer contre tout, & braver ce qu'il y a de plus ſaint & de plus grand, on les a vû, forcez par leurs beſoins, aller ſe jetter aux pieds des objets même les plus vils & les plus impuiſſans. Si le genre humain a erré ſur le point de la priere, ce n'a pas été en ne priant point; mais ou en ne priant pas celui qu'il falloit prier, ou en le priant mal. L'inſtinct qui nous fait prier eſt trop général, pour n'être pas naturel; & s'il eſt naturel, peut-on croire qu'il ne ſoit pas véritable? Mais nous n'avons qu'à rentrer en nous-mêmes, pour découvrir cette verité d'une maniere encore

plus touchante & plus ſenſible.

XIV.

De quelque côté que je me conſidere, je me trouve plein de deſirs. Si je m'étois donné en premier ce que je poſſede, je me ſerois donné des ſatisfactions & non des deſirs ; & ſi Dieu ne vouloit me donner que ce que je poſſede, il ne me tourmenteroit pas en vain, en me donnant tant de deſirs.

Ces mouvemens que Dieu a mis en moi, ſont une impreſſion de ſa ſageſſe ; c'eſt une voix qui me parle de ſa part ; je dois donc la reſpecter, je dois l'écouter pour apprendre ce que je ſuis, & ce que je dois être.

A preſent je ſuis mêlé de perfections & d'imperfections. Je ne ſuis pas toute perfection, puiſque je deſire la perfection ; je ne ſuis pas toute imperfection, puiſque le deſir même eſt une ſorte de perfection ; & je ſens bien que ma perfection d'apreſent n'eſt qu'une perfection de deſirs. A peine ai-je aſſez de lumieres pour allumer la ſoif pour la verité ; mais je n'en trouve pas aſſez pour la remplir, & pour l'eteindre. Mon amour pour les vrais biens eſt accompagné de tant d'amertumes, que je ſuis toûjours averti combien il s'en faut que je ne ſois heureux. Cet amour néanmoins n'eſt pas tellement ſans plaiſir, qu'il

qu'il me laiſſe entierement dégoûté & inſenſible.

Je ſens en moi-même un grand vuide, qui me tourmente par des inquiétudes éternelles. Une infinité de mouvemens m'agitent & me déchirent. Une foule de penchans & d'inclinations me conſument par des deſirs ſans bornes. Toutes ces impreſſions mêmes ne ſont que des deſirs qui ſe replient, & qui ſe montrent ſous mille formes différentes. Hé ! quel eſt donc l'objet de tant de deſirs ? C'eſt Dieu que je deſire, c'eſt ſa connoiſſance & ſon amour. Ce n'eſt point quelque choſe qui précéde cette connoiſſance & cet amour. Ce n'eſt point quelque choſe qui en ſoit différent. C'eſt Dieu même encore une fois que je deſire, c'eſt de le connoître & de l'aimer.

Si je pouvois me donner tout ſeul l'un & l'autre, je ne tarderois gueres à me calmer & à me ſatisfaire. Mais je ſens ma pauvreté & ma foibleſſe. Il faut que, pour remplir ces deſirs, je m'adreſſe à celui ſeul qui poſſede tous les biens, il faut que je prie. Dans cette vaſte carriere qui ſe découvre devant moi, juſqu'à l'éternité, * je voi bien qu'il faut m'avancer, & combattre plûtôt par mes prieres que par mes forces.

* S. Auguſt l. 6. op. imp. contra Jul. n 15.

Mais, grand Dieu, voici un autre abîme qui s'ouvre au fond de mon cœur. Je desire de prier, & je me sens trop foible par moi-même, pour prier comme il faut. La priere devient donc l'objet de mes desirs, elle qui en est l'interprête. La priere n'est qu'un desir, le desir même est un amour, l'amour est l'objet du desir, & le desir est aussi l'objet du desir. C'est un cercle sans fin dans lequel mon cœur s'égare & s'épuise, & après bien des retours, je conclus, que je ne suis qu'un besoin universel, puisque je ne suis qu'un desir universel. Plus je pénétre dans mes desirs, & dans les desirs de ces desirs jusqu'à l'infini; plus je me reconnois moi-même, & en même temps plus je découvre ce que je dois à Dieu. C'est lui qui forme en moi les mouvemens qui sont l'objet de mes desirs, c'est lui par conséquent qui forme mes desirs, qui sont encore l'objet d'autres desirs jusqu'à l'infini.

Toute mon ame est un fond inépuisable de desirs, qui poussent des cris & des soûpirs vers la source inépuisable de tous les biens, & chaque partie de mon ame est déja un de ces biens reçûs, mais un bien qui crie aussi lui-même, & qui soûpire après sa plénitude.

Ces desirs que je reçois peu à peu, & que je reçois en conséquence d'autres desirs,

sirs, m'avertissent de mesurer ce que je possède déja, sur ce que je desire posseder dans la suite, & de conclure que le bien que je desire, & que le desir de ce bien, & que les desirs de ces desirs, jusqu'à l'infini, sont des dons de Dieu.

Ainsi de quelque côté que je me considére, soit du côté de Dieu qui me donne & qui augmente mes desirs, lorsque je l'en prie; soit du côté de moi-même qui ne me donnerois pas des desirs, mais des satisfactions, si je me donnois en premier ce que je possede; de quelque côté, dis-je, que je me considere, j'apperçois que dans tout ce que je suis, & dans mes desirs mêmes, je ne suis que ce que Dieu m'a donné, & que je ne serai que ce qu'il me donnera dans la suite. L'un & l'autre est une preuve invincible de la grace efficace, & de la prémotion, mais l'un est le sujet de ma reconnoissance, & l'autre est le fondement de mes prieres.

CHAPITRE VIII.

De l'action de grace.

IL paroît par ce qu'on vient de dire, qu'il faut raisonner de l'action de grace, comme de la priere, & qu'il n'y a de difference entre l'une & l'autre, sinon que

dans l'une on a reçû, & que dans l'autre on espere recevoir; que dans l'une on fait remonter les bienfaits vers leur source, & que dans l'autre on les en fait descendre.

I.

Disons donc ici, comme nous avons fait sur la priere, (*a*) *que certainement ce n'est pas rendre grace à Dieu, mais feindre de lui rendre grace d'une chose, que nous ne croyons pas qu'il ait faite.* C'est au contraire *une flâterie ou une raillerie, plûtôt qu'une action de grace* (*b*) *de remercier quelqu'un de ce qu'on croit, ou de ce qu'on sçait même qu'il n'a pas donné.* D'où je conclus que, si l'on s'imagine que la grace ne nous donne que le pouvoir d'agir, on ne doit pas remercier Dieu de ce qu'il nous a donné le vouloir & le faire, de ce qu'il a mis dans nôtre cœur sa crainte & son amour, de ce qu'il a brisé nos chaînes, de ce qu'il nous a délivré des filets du Démon, qu'il a créé en nous un cœur nouveau & un esprit nouveau, & qu'il a fait que nous marchons dans ses commandemens, & que nous faisons de bonnes œuvres.

J'en dis autant contre ceux qui ne placeroient la grace que dans des attraits congrus,

(*a*) S. August. Lettre à Vital. 217. n. 7.

(*b*) S. Aug. l. de prædest. SS. c. 19.

gius, & un concours concomitant. Puisque dans ce système, ce n'est point la grace qui par sa propre efficace produit la détermination même, l'on ne remerciera pas le Pere céleste de ce qu'il a fait en nous ce qui est agréable à ses yeux, & de ce qu'il a opéré l'ouvrage de nôtre foi, & nôtre détermination au bien par sa puissance.

Il y aura toûjours quelque restriction dans nos actions de grace, à proportion de celle que l'on fera dans l'étenduë & la force des secours de Dieu. On ne le remerciera pas de l'action, si l'on croit qu'il ne donne pas l'action, mais le pouvoir. On ne le remerciera pas de la détermination, si l'on croit qu'il ne donne que l'action, & non la détermination. En un mot à moins qu'on ne tienne que c'est lui qui opére en nous, & le pouvoir, & l'action, & la détermination, & tout ce qu'on peut imaginer de plûs par la préciſion la plus subtile; & par conséquent qu'on ne tienne que son opération est prédéterminante, on ne le remerciera pas légitimement de tout, & on aura tort de confesser en sa presence que tout est de lui, tout est par lui, tout est en lui, & qu'à lui appartient la gloire dans tous les siécles.

II.

Je coule légerement sur ces veritez,

dont le chapitre précédent donne une plus ample explication.

Si Dieu ne nous donne par sa grace que le pouvoir d'agir, & non pas l'action, de deux hommes à qui Dieu aura donné la même grace, l'un se convertira effectivement, & l'autre ne se convertira pas ; l'un persévérera, & l'autre ne persévérera pas ; l'un fera un saint usage de ce pouvoir, que ne fera pas l'autre ; l'un & l'autre néanmoins aura reçû le même secours de Dieu. Ainsi l'homme converti ne doit pas reconnoître qu'il ait plus reçû de Dieu, que l'homme endurci, le prédestiné que le réprouvé.

L'Eglise aura tort de remercier Dieu de ce qu'il a ouvert la porte à la parole sainte, de ce qu'il a soûmis des nations barbares au joug de Jesus-Christ. Qu'a-t'il fait pour ces peuples fidelles, qu'il n'ait point fait pour ceux qui ont rejetté l'Evangile ? N'a-t'il pas opéré les mêmes choses pour ces nations ? N'a-t'il pas donné le même pouvoir à celui qui reçoit cette même semence céleste, qu'à celui qui la foule aux pieds ? * Pourquoi benir Dieu, pourquoi publier la grandeur de son nom, pourquoi se répandre en cris de joye, & en actions de graces, lui chanter des cantiques de loüange,

* S. Aug Lettre à Vital. 217. n. 24.

loüange, si ce n'est point lui qui a fait éclater la force de sa main, & qui a renversé l'ennemi du salut dans la magnificence de sa gloire, & si au contraire il n'a fait que fournir à l'homme des armes & des instrumens, & que ce soit l'homme qui, les mettant en œuvre par son industrie, ait triomphé des puissances de l'enfer ?

Mais d'ailleurs on a tort de remercier Dieu dans le moment précis que l'homme se convertit, & qu'il fait le bien, plûtôt que dans le moment où l'homme ne se convertit pas, si dans ces deux momens Dieu a donné la même grace à l'homme, & si ce qui fait qu'il se convertit dans ce moment plûtôt que dans l'autre, c'est qu'il détermine cette grace dans ce moment, & qu'il ne l'avoit pas déterminée dans l'autre.

Que si l'Eglise ne remercie Dieu de la conversion du pécheur, que lorsque le pécheur est converti ; c'est donc qu'elle est persuadée que, jusqu'à ce qu'effectivement le pécheur se convertisse, il y a toûjours quelque secours que Dieu peut donner, plus qu'il n'a donné, & que ce secours n'est donné, que lors qu'effectivement l'homme est converti : marque certaine que ce secours est par lui-même infailliblement accompagné de son effet.

Et qu'on ne dise pas que, selon le congruisme, il y a une différence, en ce que

Dieu a prévû, que s'il donnoit telle grace à tel homme en tel moment, elle le convertiroit, & qu'il la lui a donnée; & qu'au contraire, il a donné auſſi la même grace à cet autre homme, dans le moment où il a prévû que cet autre homme ne ſe convertiroit pas. Ces deux hommes égaux, je le ſuppoſe, dans leur nature & dans la ſituation de leur volonté, ont les mêmes attraits, attraits qui n'ont pas la force de les faire déterminer par eux-mêmes; le même concours leur eſt offert, concours concomitant, & qui attend la détermination de la volonté humaine. Ce que Dieu a donné à l'un & à l'autre eſt donc égal, c'eſt le même don, toute la différence conſiſte dans le moment, ou le lieu auquel Dieu l'a donné. Ce don n'a point par lui-même plus d'efficace pour l'un que pour l'autre, mais il eſt donné à l'un dans le moment auquel Dieu a vû que ſa volonté humaine y donneroit l'efficace, & il l'a donné à l'autre dans le moment auquel il n'a rien vû de ſemblable. Le prédeſtiné ne doit donc remercier Dieu de la diſtinction qu'il a faite entre lui, & un tel réprouvé, ſinon en ce que Dieu a mieux pris ſon temps, ſinon en ce qu'il a choiſi un moment plus heureux; & plus heureux, non parce que Dieu l'ait rendu tel par la force de ſa grace, mais parce qu'il a prévû

que

que l'homme en ſe déterminant le rendroit plus heureux. Mais qu'on juge ſi l'Egliſe borne là ſes actions de graces, lorſqu'elle remercie Dieu du choix, & du diſcernement qu'il a mis entre les enfans de lumiere & les enfans de ténébres, & ſi elle ſe contente de le remercier de ce qu'il leur a donné ſes graces dans tel temps plûtôt que dans tel autre, ſans le remercier auſſi de l'abondance, de la plénitude, & de la force de ſa grace.

III.

Il faut meſurer la reconnoiſſance ſur l'étenduë du bienfait. Si Dieu ne nous donne qu'une grace verſatile, qu'un concours indifférent, que des attraits, en un mot s'il ne nous donne pas nôtre détermination même; le bienfait de Dieu eſt moindre, par raport à nous, que nôtre opération. A la verité tout ce qu'il nous donne eſt un acheminement à la détermination, & un ſecours pour l'action, mais ce n'eſt pas la détermination même. Or c'eſt cette bonne détermination ſéparée de tout le reſte qui eſt le bien principal par rapport à l'ame. Tout le reſte eſt ou indifférent au bien, ou diſtingué du bon choix de la volonté, au lieu que la détermination eſt le choix même, & la déciſion de nôtre ſort.

Mais pour débroüiller davantage cette matiere,

matiere, il faut distinguer trois sortes de bontez ; la bonté des attraits, la bonté du concours, la bonté de la détermination de la volonté. Il est aisé de montrer que cette derniere bonté est la principale de toutes par rapport à nous.

Les adversaires démentiroient leur système s'ils ne disoient que la bonté des attraits intérieurs, n'est pas la bonté de la volonté. Quand l'homme n'a en lui que de saints attraits, il n'est pas encore bon ; il faut qu'il se détermine à y consentir, & c'est cette détermination délibérée qui le fait devenir bon. Et un tel attrait, si fort qu'on le suppose, n'est pas la cause physique de la détermination de la volonté. Il n'a pas même assez de force en qualité de cause morale, pour nous faire déterminer infailliblement par lui-même ; ainsi la bonté des attraits est inférieure par rapport à nous, à la bonté de la détermination.

A l'égard du concours, si on le conçoit comme une action de Dieu déterminée à tel bien, mais que Dieu attend à former au moment que la volonté se déterminera au bien, il s'ensuit que la bonté de la détermination précéde celle du concours. Il s'ensuit qu'elle lui est supérieure, au moins par rapport au bien de nôtre ame, puisque la bonté que le concours opére en nous, est une bonté qui n'est qu'une conséquen-

ce

ce de la détermination, que c'eſt la bonté de la détermination qui décide de tout, & que l'autre ne décide de rien.

Par conſéquent en comparant l'effet de Dieu avec celui de l'homme, on trouvera que la bonté dont la volonté humaine eſt la cauſe, eſt au deſſus de celle dont Dieu eſt la cauſe. Par conſéquent l'homme en remerciant le Seigneur pourra ſe donner la préférence, & ſe reconnoître plus redevable à lui-même qu'il ne l'eſt à Dieu. Or qui eſt-ce qui pourroit s'empêcher de frémir à la vûë d'une ſi affreuſe conſéquence.

Il n'y a qu'un payen qui ait été capable d'en adopter une ſemblable. Encore eſt-on choqué de trouver une telle penſée dans un payen. Séneque Lett. 90. *Quis dubitare poteſt quin Deorum immortalium munus ſit, quod vivimus; philoſophiæ, quod benè vivimus: itaquè tantò plùs nos debere huic, quàm Diis, quantò majus beneficium eſt bona vita, quàm vita.*

CHAPITRE IX.

De la crainte & de la vigilance.

UN des plus importans devoirs, après la grace recûë, eſt de craindre de la perdre, & de veiller pour la conſerver; & c'eſt un ſentiment que Dieu met dans le

le cœur de tous les juſtes, en répandant la charité qui juſtifie.

Seigneur, dit un des grands * maîtres de la vie ſpirituelle, vous faites retentir ſur moi le tonnerre de vos jugemens, la crainte & la terreur ont ébranlé mes os, & mon ame tombe en pâmoiſon. Je demeure interdit quand je conſidére que les cieux ne ſont pas purs devant vous. Hélas ſi vous avez trouvé des dffauts dans les Anges, & ſi vous les en avez punis, que deviendrai-je ? Les étoilles ſont tombées du ciel, & moi qui ne ſuis que pouſſiere, préſumerai-je de moi-même ? Ceux dont les œuvres paroiſſoient ſi parfaites, ſont tombez juſques dans le plus profond de l'abîme, & aprés s'être nourris du pain des Anges, je les ai vû prendre plaiſir à la pâture des pourceaux. Il n'y a donc point, Seigneur, de ſainteté ſur laquelle on puiſſe compter, ſi vous retirez vôtre main ; point de ſageſſe, ſi vous ceſſez de conduire ; point de force, ſi vous ne continuez de ſoûtenir ; point de chaſteté, ſi vous ne la maintenez ; point enfin d'attention ſur ſoi qui ne ſoit inutile, ſi vôtre ſainte vigilance ne nous garde & ne nous protege. Détournez-vous de nous, & nous voila tombez & morts ; montrez-vous de nouveau, nous voila relevez & vivans ; nous ſom-

* Imit. l. 3. c 14.

ſommes chancelans, mais vous nous ſervez d'appui ; nous ne ſommes que tiédeur, mais vous nous enflammez. Oh que j'ai lieu d'avoir de bas ſentimens de moi-même ! Que je dois faire peu d'état de ce qui peut paroître bon en moi. Que je dois m'abaiſſer, Seigneur, à la vûë de la profondeur de vos jugemens, où je vois que je ne ſuis qu'un néant & un néant. O poids immenſe ! O mer ſans bornes ! qui ne me fait découvrir en moi qu'un néant univerſel. Où peut donc ſe cacher la vaine gloire, & la confiance dans ma propre vertu ?

I.

Cette crainte, différente d'une crainte ſervile qui n'a pour objet que les ſupplices ; * *Cette crainte chaſte que la charité ne détruit pas, mais qu'elle unit à elle ; cette crainte par laquelle l'ame appréhende de perdre la grace même qui lui fait trouver du plaiſir à ne point pécher* ; cette crainte, dis-je, paroît dans tout ſon jour dans le ſentiment de S. Auguſtin, qui nous apprend que nous avons beſoin d'une grace efficace ; grace que Dieu accorde, comme il lui plaît, pour nous faire perſévérer dans la juſtice, & nous empêcher de la perdre en péchant ; mais qui nous apprend en même

* S. Auguſt. Lettre 14. à Honor. c. 21.

même temps à mettre toute nôtre confiance en Dieu, & à espérer de sa miséricorde, que celui qui a commencé en nous la bonne œuvre l'achevera jusqu'au jour de l'avénement de Jesus-Christ.

II.

Mais où sont ces sentimens si purs, si tendres & si nobles, posé les principes d'une grace d'équilibre ? Cette grace, vous l'avez toûjours en main, vous ne pécherez jamais, si vous en faites un bon usage en vous déterminant. C'est vôtre fait, & non celui de Dieu, de vous déterminer. Hé pourquoi donc criez-vous vers lui la nuit & le jour ? Où est la sincérité des protestations que vous lui faites, que toute vôtre attention sur vous-même sera inutile, s'il ne vous garde & vous assiste ? Ne voyez vous pas qu'en vous donnant cette grace, il vous a donné tout ce qui dépendoit de lui, & que c'est à vous maintenant par vôtre attention & vôtre industrie à en faire un bon usage ?

III.

Pourquoi prendre tant de précautions pour conserver la grace sanctifiante, si l'homme, pour mériter, ou pour démériter, doit être toûjours dans l'équilibre ? Dans le sentiment de la grace efficace & pré-

prédéterminante, il ne laisse pas d'être vrai, comme je l'expliquerai dans la suite, que, pour vaincre une tentation plus puissante, l'homme a besoin d'une grace actuelle plus forte, & par conséquent que le même homme qui auroit persévéré, s'il ne s'étoit point exposé à telle tentation, périt pour s'y être exposé; qu'ainsi il est nécessaire de conserver la justice reçûë, par la retraite, la séparation, la mortification, la fuite des dangers.

Mais pour un homme qui tient la nécessité d'une grace d'équilibre, qu'a-t'il à craindre des tentations? Ou il ne péchera pas s'il perd cet équilibre; ou il faut qu'en tout temps, en tous lieux, en toute occasion il lui soit conservé. Augmentez la tentation, il faut que de l'autre côté l'attrait pour Dieu augmente, sans cela point d'équilibre. Mettez une livre dans le plat de la balance, il faut que Dieu mette une autre livre de contrepoids. Ajoûtez encore une livre, vingt livres, cent livres, il faut que Dieu de son côté en ajoûte autant.

Par là on comprend que la volonté a toûjours la même force respective; qu'il ne lui en coûte pas plus pour surmonter une grande tentation, que pour en surmonter une petite, ses forces augmentant à proportion de celles de la tentation.

Qu'une balance soit tenuë en équilibre, par

par deux poids d'une livre, un enfant la fera pancher du côté qu'il voudra avec le bout de son doigt; que la même balance soit en équilibre par deux poids de cent livres, le même enfant la fera pancher encore avec la même facilité. Que dis-je, un grain de pesanteur, un scrupule, le moindre petit poids imaginable la fera pancher de la même manière, soit qu'elle soit en équilibre par deux poids d'une livre, soit par deux poids de cent.

Si donc la volonté est toûjours en équilibre, soit dans les plus petites, soit dans les plus grandes tentations, elle aura la même facilité à surmonter les unes que les autres. Que cet homme nouvellement converti aille donc la tête levée affronter sans retenuë ces funestes occasions qui l'avoient fait succomber; qu'il ne craigne point d'aigrir ses playes encore toutes saignantes, de rouvrir ses cicatrices; qu'il se répande dans le monde, dans les délices, dans les plaisirs; qu'il n'apprehende point même ceux qui seront les plus picquans & les plus vifs, par tout l'équilibre le suivra, & à la faveur de cet équilibre il rejettera comme une paille le poids de la plus étonnante tentation. Dans la solitude ou dans la ville, dans la retraite ou dans les compagnies, dans les bonnes œuvres ou dans les jeux & les spectacles, dans la mortification

tation ou dans l'affluence des délices, soûtenu par son équilibre, il sera également disposé à pratiquer ou à ne point pratiquer des actes de verru.

Je le conduis encore plus haut, ce Néophyte. Qu'il aspire aux plus grandes places, qu'il s'avance à grands pas vers les plus hautes dignitez ; ne craignez point ces formidables emplois ; ne vous allarmez pas du poids de ces charges ; vos forces croîtront à proportion des difficultez. Sans cela vous ne pécheriez plus, franchissez ces terreurs puériles, vôtre équilibre vous rassure contre tout.

IV.

(*a*) *C'est, sans le croire, nous empêcher de veiller & de prier, pour ne point entrer en tentation, que de soûtenir qu'il est entierement en nôtre pouvoir d'empêcher que cela ne nous arrive.*

Mais le point de la vigilance chrétienne qui combat certainement la grace versatile, & nullement la grace prédéterminante, tient à d'autres qu'il seroit trop long de développer ici pour en former une preuve. C'est pourquoi il faut remettre à le traiter (*b*) dans un autre lieu.

CHA-

(*a*) S. Aug. l. de nat. & grat. c. 34.

(*b*) Section V. c. dernier.

CHAPITRE X.

De quelques autres devoirs.

JE renferme dans ce Chapitre certaines réfléxions détachées sur quelques autres devoirs qu'il est bon peut-être de ne pas omettre.

I.

Dieu doit régner sur ses créatures, & tout doit être assujetti à ses loix. Il en a donné au ciel & à la terre, aux créatures raisonnables, & à celles qui ne le sont pas. Ses loix pour les créatures inanimées, ne sont que le cours suivi de ses opérations. Il commande, & en même tems il exécute.

Il ne faut pas croire qu'il exerce moins souverainement son empire sur les créatures raisonnables, parce qu'il leur a donné l'intelligence & la liberté; mais il l'exerce différemment. L'obéïssance des unes est aveugle, l'obéïssance des autres est éclairée, c'est une soûmission libre de leur volonté; mais Dieu doit opérer l'une & l'autre.

Dieu n'est pas comme les souverains de la terre, qui donnent leurs ordres, & qui ne font rien pour l'exécution; aussi la puissance des souverains, qu'on en examine les titres & l'origine, est une puissance em-

empruntée. Toute leur autorité vient de Dieu ; c'eſt un écoulement de la puiſſance ſouveraine, & en leur obéïſſant, c'eſt à Dieu même qu'on obéït.

Mais s'il étoit permis d'examiner ſur quel titre eſt fondée l'autorité de Dieu même ſur les hommes, autorité primitive & indépendante, de leur donner des loix, il ſembleroit que c'eſt ſur nôtre dépendance, ſur ce qu'il opére par ſa puiſſance tout le bien qui eſt en nous, & que nôtre être tout entier eſt ſon ouvrage. Si par impoſſible un être s'élevoit dans le monde ſans que Dieu l'eût créé, il ſemble que cet être ne ſeroit aſſujetti qu'à ſes propres loix ; & de même, ſi un homme, ſans le ſecours de Dieu, ſe donnoit ou ſon action, ou ſa détermination, il ſemble que ce ſeroit à lui à en ordonner, & qu'il ne ſeroit comptable qu'envers lui-même de ce qu'il ne tiendroit que de lui.

Comme donc l'autorité de Dieu eſt univerſelle, que nôtre obéïſſance doit être parfaite & générale, il faut que nôtre dépendance ſoit auſſi univerſelle, & que nôtre ame, nos actions, nos déterminations, les plus petites parties de nous-mêmes qui doivent être aſſervies à ſes loix, ſoient l'ouvrage de ſa puiſſance ſouveraine.

II.

Dieu commande à ſes créatures, mais il ſçait auſſi s'en faire obéïr quand il lui plaît. Il ne faut pas s'imaginer que ſi Dieu veut efficacement un événement, la créature mette obſtacle par ſa rebellion à l'accompliſſement de la volonté divine. Lors même que les créatures violent ſes commandemens, & ce qu'il leur a preſcrit par quelque volonté de ſigne ; Dieu veut le permettre ainſi, & elles ne ſortent point pour cela, ces créatures rebelles, des mains de la Providence. Dieu ſçait exécuter ſes decrets abſolus par le moyen même des volontez péchereſſes. C'eſt ce qu'il faudra expliquer ailleurs. Remarquons ſeulement ici que Dieu a un pouvoir de commander bien différent de celui qu'ont les hommes ; qu'il ſe fait obéir, quand il le veut efficacement ; & que pour cela il eſt néceſſaire qu'il ait le pouvoir de déterminer les volontez des hommes par une opération toute puiſſante.

III.

Comme nous devons obéir à Dieu en tout, & que c'eſt à Dieu même que nous obéïſſons, lorſque nous obéïſſons aux hommes, de même auſſi nous devons aimer Dieu en tout, & c'eſt lui que nous devons

devons aimer, lorſque nous aimons nôtre prochain comme il doit être aimé.

Nous ne pouvons conſidérer nôtre prochain, ou que par rapport au bien qu'il n'a pas, ou par rapport à celui qu'il a. L'un & l'autre amour ſuppoſe la doctrine des ſecours prédéterminans.

Par rapport au bien qu'il n'a pas, nous devons le lui deſirer, & c'eſt là le grand devoir de la charité, de deſirer & de procurer les biens éternels au prochain, & les biens temporels comme des moyens néceſſaires pour aller à ces autres biens.

Pour procurer au prochain ces biens ſpirituels, nous pouvons employer certains moyens extérieurs auſquels Dieu attache ſouvent ces graces, comme on l'expliquera ailleurs. Mais tous les moyens deviennent inutiles, ſi Dieu n'agit au fond du cœur; c'eſt pourquoi, outre ces moyens extérieurs que nous devons employer, autant qu'il eſt en nous, le principal devoir eſt de prier pour le prochain. Or la priere, ſoit pour nous-mêmes, ſoit pour les autres, eſt, comme nous l'avons montré, une preuve déciſive de la prémotion.

A l'égard du bien qui eſt déja dans le prochain, nous ne l'aimons que comme un don de Dieu. Car ſouvenons-nous que c'eſt Dieu que nous aimons dans le prochain, & que, ſi nous regardions quelques-uns

des biens du prochain, soit ses actions, soit ses déterminations, autrement que comme des dons de Dieu, ce ne seroit plus Dieu que nous aimerions dans ces biens.

En cela la volonté de l'homme, qui aime ainsi le prochain, est conforme à la volonté de Dieu, qui nous aime tels que nous sommes par ses dons, & non pas tels que nous sommes par nos mérites, comme le dit Saint * Prosper, & le second Concile d'Orange.

I V.

Ne pourroit-on pas dire que l'obligation d'instruire nôtre prochain, de l'exhorter, de le reprendre, est une preuve qui établit la grace efficace, bien loin d'être une objection qui la combatte. Examinons maintenant la preuve que nous pouvons tirer de ce point, dans un autre endroit nous répondrons à l'objection.

On doit l'aumône à l'esprit, comme on la doit au corps. Or puisque l'obligation est la même, il faut que le titre sur lequel elle est fondée, soit aussi le même.

On doit l'aumône corporelle, parce que les biens du corps sont des dons de Dieu, qui sont confiez aux riches pour être distribuez aux pauvres dans leurs besoins.

* S. Prosper l. Senten. Sentn. 56. Concil. Arauf. 2. can. 12.

On doit donc de même l'aumône ſpirituelle, parce que les richeſſes de l'eſprit ſont des dons de Dieu, qui ſont accordez à ceux qui les poſſedent, avec ordre de les communiquer aux autres.

Il eſt vrai que l'on donne les biens ſpirituels ſans s'apauvrir; mais cela ne change ni la nature du don ni l'obligation de donner. Il eſt auſſi des biens corporels, dont on fait part ſans en rien perdre. Mais, généralement parlant, il ſemble que l'on eſt obligé de donner, parce que l'on a reçû; que l'on eſt prévaricateur en refuſant, parce qu'on eſt débiteur envers Dieu de tout ce qu'on poſſede.

Le beſoin de nos freres eſt l'occaſion d'acquiter cette dette; mais nôtre propre beſoin, que Dieu a rempli, eſt le premier titre ſur lequel elle eſt fondée. Celui qui tient tout de lui-même ne doit rien à perſonne, & par proportion il ſemble qu'on eſt autant exempt de l'obligation de donner, qu'on l'a été de la néceſſité de recevoir.

Mais comme la foi, la raiſon, le ſentiment d'un cœur, qui n'eſt ni dénaturé, ni endurci, nous apprennent qu'on eſt obligé autant que l'on peut, de faire part à ceux qui en ont beſoin de tout ce que l'on poſſede; il s'enſuit que l'homme de lui-même eſt pauvre en tout, en connoiſſance,

en amour, en forces, & que toutes ſes richeſſes ſont des dons de Dieu.

CHAPITRE XI.

De l'Humilité.

I.

TOutes les vertus qui peuvent ſe recourber ſur elles-mêmes, ſe portent toûjours à l'infini.

On deſire la joüiſſance de Dieu, on deſire ce deſir, & l'on deſire encore ce deſir, ſans jamais trouver de bornes. Il en eſt de même de l'humilité.

Il faut s'humilier; mais comme l'humilité même par un retour de corruption peut devenir un ſujet d'orgueil, il faut avoir de l'humilité dans ſon humilité même, & avoir encore de l'humilité dans cette humilité, juſqu'à l'infini.

On ne peut trop s'humilier devant Dieu, comme on ne peut trop l'aimer. Il eſt impoſſible de pécher par excès de charité, parce que la charité a pour terme un objet qui eſt par lui-même aimable à l'infini. Il eſt impoſſible de pécher par excès d'humilité, parce que l'humilité a pour terme un objet qui eſt par lui-même un néant ſans réſerve, & qui n'a de bien & d'être qu'autant que Dieu lui en a donné.

Qui oſera mettre des bornes à ce néant, ou à l'étenduë de l'action de Dieu ſur nous ? Mais n'eſt-ce point en mettre que d'attribuer tout à la grace, excepté le point qui la détermine ; que de ſe croire la ſeule cauſe phyſique, ou de ſon action, ou de ſa détermination ; & de ſe mettre en poſſeſſion de ce qui décide de nôtre cœur ? Toute réſerve propre, eſt une réſerve d'orgueil. Tout ce qui manque à la reconnoiſſance entiere de nôtre vuide, eſt une enflure de nôtre amour propre ; & l'amour propre eſt condamnable à l'infini.

Il n'y a que le ſyſtéme qui reconnoît que Dieu eſt la cauſe phyſique & prédéterminante de tout, dans lequel l'homme puiſſe s'oublier pleinement, & ſe compter pour rien. Dans tous les autres ſyſtémes, il y a lieu de craindre de choquer la verité à force de donner à l'humilité. Il n'y a donc de ſyſtéme véritable que celui de la grace prédéterminante, puiſqu'il n'y a que celui-là qui humilie l'homme, autant qu'il doit s'humilier.

II.

L'humilité nous porte à ne point nous élever, ni au deſſus des dons de Dieu, ni au deſſus des autres hommes.

Si nous déterminons le ſecours de Dieu, nous nous mettons au deſſus de ce ſecours.

Car ce qui détermine eſt ſupérieur, au moins par rapport à nous, à ce qui eſt déterminé.

Nous nous élevons auſſi au deſſus de nos freres. Car celui qui ſe diſcerne lui-même en choiſiſſant le bien, ſe rend lui-même ſupérieur à celui qui ſe diſcerne lui-même pour embraſſer le mal.

Mais ſi c'eſt Dieu qui nous précéde en tout, ſi c'eſt lui qui fait que nous agiſſons, il eſt ſupérieur en tout. L'homme ſeroit injuſte, s'il s'élevoit au deſſus de ſes dons; car c'eſt un de ſes dons que ſa volonté ſe détermine au bien. L'homme ſeroit injuſte, s'il s'élevoit au deſſus des autres hommes; car outre que nous ne connoiſſons pas au juſte ni ce que nous ſommes, ni ce qu'ils ſont, c'eſt que ce qui nous diſtingue d'eux eſt un bien emprunté & gratuit, c'eſt un don que je poſſede aujourd'hui & qu'ils poſſederont peut-être demain.

III.

On peut ſe réjoüir de ſes perfections, mais on ne peut pas s'en glorifier. L'un eſt loüable, & l'autre eſt honteux; l'un eſt l'effet de la charité, & l'autre de l'orgueil.

Le fondement de cette différence eſt la doctrine des ſecours prédéterminans. Que deux pauvres ſoient égaux en tout, & qu'un homme charitable ait une aumône à faire,

faire, qu'il la donne à l'un & non pas à l'autre, celui qui la reçoit peut s'en réjoüir; mais pour s'en glorifier, ce ſeroit une folie, ſuppoſé qu'il ſçût qu'on ne l'a point préféré à l'autre, parce qu'on lui connût aucun avantage particulier. * On peut en dire autant de ce qu'on gagne par un pur hazard.

Appliquons ceci à la vertu. Lorſque par des conjectures on croit en trouver quelques ſemences dans ſon cœur, il faut s'en réjoüir. Il eſt vrai, pour le dire en paſſant, que cette joye doit avoir une certaine meſure. Car ne connoiſſant ni les replis de nôtre cœur, ni les profondeurs des jugemens de Dieu, on ne peut être aſſuré, ni que la véritable vertu ſoit en nous & qu'elle y domine, ni qu'elle y perſévére juſqu'à la fin: & c'eſt par là que s'accordent deux maximes oppoſées en apparence, de ſe réjoüir ſans ceſſe, & de n'être pas ſans crainte, même pour les péchez qui nous ſont pardonnez.

Mais autant qu'il eſt permis de s'en réjoüir, autant eſt-il défendu de s'en glorifier. La honte qui accompagne toûjours le moindre orgueil eſt un ſentiment qui le trahit, parce qu'il montre que la gloire eſt un bien qui ne nous appartient pas.

* *Sorte vocati ſumus.* Eph. 1. 11.

En quelqu'état qu'on place l'homme, c'eſt toûjours à Dieu ſeul, & non pas à la créature, qui n'eſt que cendre & pouſſiere, qu'il faut rapporter la gloire. Dieu en eſt jaloux, & il ne ſouffrira jamais qu'on la partage avec lui.

Cependant ſi la même grace eſt commune à ceux qui font le bien, & à ceux qui ne le font pas, ſi elle n'eſt pas prédéterminante, rien n'empêche que l'homme ne ſe glorifie. Car ce qui eſt commun ne diſtingue pas, ce qui n'eſt pas prédéterminant n'a pas la force de déterminer par lui-même; ce n'eſt donc pas le don de Dieu, c'eſt la volonté qui diſcerne: ainſi l'homme peut ſe glorifier de ſon diſcernement. Mais à quiconque voudra ſe glorifier, n'eſt-on pas en droit de lui dire: O homme qui êtes-vous, pour vous glorifier? Qu'eſt-ce qui vous diſcerne? Qu'eſt-ce que vous avez que vous n'ayez pas reçû? Et ſi vous l'avez reçû, pourquoi vous en glorifiez-vous, comme ſi vous ne l'aviez pas reçû? La loi qui vous interdit tout ſentiment d'orgueil, vous apprend que vôtre bonne volonté, vôtre détermination ſainte, qui ſembleroit être le principal titre de vôtre gloire; eſt un don de Dieu, eſt un effet de ſon opération, mais d'une opération particuliere & prédéterminante.

On peut appliquer cette verité à toutes les

les qualitez avantageuſes de l'homme ; elle prouve par tout, parce que l'orgueil eſt honteux & condamnable par tout.

IV.

* Mais pour achever cette matiere, voici quelques propoſitions auſquelles on peut la réduire.

1. Se glorifier & ſe faire honneur de quelque choſe, ſont des termes qui ont la même ſignification.

2. L'honneur à l'égard de celui à qui on le rend, eſt le témoignage de ſa propre excellence.

3. Une excellence ou un avantage doit être regardé comme propre à l'égard de celui qui en eſt la cauſe phyſique. Il faut néanmoins diſtinguer ; car s'il n'en eſt la cauſe qu'autant qu'il a reçû d'une cauſe ſupérieure dequoi le produire, c'eſt à la cauſe ſupérieure qu'il faut remonter, pour lui rendre la gloire de cet avantage.

Mais s'il en eſt la cauſe, ſans avoir rien reçû d'ailleurs, c'eſt à lui qu'on doit rapporter toute la gloire.

* Il n'y a qu'à retourner le raiſonnement que Ciceron met dans la bouche de Cotta, l. 3. De Natura Deorum, *De virtute rectè gloriamur, quod non contingeret, ſi id donum à Deo, non à nobis haberemus.*

Que si, à la verité, il a reçû de la cause supérieure, mais qu'il ait ajoûté à ce qu'il en a reçû, c'est à lui qu'appartient la gloire de cette addition, c'est un avantage qu'il tient de lui-même, & par conséquent qui lui est propre, à l'exclusion de tout autre.

Appliquons ces veritez.

Si la grace ne consiste que dans une motion commune, générale, versatile, une telle grace ne fait point la distinction entre un homme & un homme. Car ce qui est versatile ne détermine pas, & selon Saint * Augustin, ce qui est commun ne distingue pas. Or cette grace est commune & versatile. Donc ce n'est point elle qui fait le discernement. Donc le discernement est un avantage qui vient du libre arbitre, que le libre arbitre tient de lui-même, & qu'il a ajoûté à la grace. Donc le libre arbitre peut s'en glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

Si la grace ne consiste que dans une motion morale, elle ne fait qu'attirer moralement la volonté, elle ne produit point en elle physiquement le consentement. Ce consentement est un bien & un avantage, que l'homme par conséquent tient de lui-même, & qu'il ajoûte à la grace. Donc il peut s'en glorifier, &

* S. Aug. lib. de prædest. Sanct. c. 5.

& n'en point rapporter la gloire à Dieu.

J'ajoûte encore que ſi cette motion morale n'eſt pas aſſez forte pour exciter infailliblement la volonté à conſentir & à ſe déterminer, il faut que ce ſoit la volonté qui d'elle-même ſe donne cette efficace, il faut qu'entre deux hommes qui ont les mêmes attraits, dont l'un conſentira & l'autre ne conſentira pas, ce ſoit la volonté qui faſſe d'elle-même ce diſcernement; car ce qui eſt commun à l'un & à l'autre, ne diſcerne pas l'un de l'autre. Donc c'eſt un avantage propre qu'elle ajoûte à ce que la grace fait en elle; donc elle peut s'en glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

Si la grace conſiſte dans le concours concomitant; ce qui détermine Dieu à donner ce concours à l'homme, eſt quelque choſe qui vient de l'homme, & un avantage que l'homme tient de lui-même, & non du concours, puiſque c'eſt ce qui eſt cauſe que le concours eſt donné. Par conſéquent c'eſt un avantage dont l'homme peut ſe glorifier & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

J'ajoûte encore le même raiſonnement que j'ai fait ſur la grace verſatile, le concours concomitant ne diſcerne pas; donc le diſcernement eſt un avantage propre que l'homme ajoûte à la grace; donc il peut ſe glorifier, & n'en point rapporter la gloire à Dieu.

Au lieu que si nous opérons & l'action & la détermination par un secours efficace, physique, & prédéterminant, il est évident que d'opérer nôtre action, & nôtre détermination, c'est un avantage que nous tenons de Dieu, & dont par conséquent nous ne devons pas nous glorifier, mais en rapporter à Dieu toute la gloire.

Outre les devoirs de l'homme qui nous fourniſſent tant de preuves des ſecours prédéterminans, j'apperçois encore certaines réfléxions morales qui peuvent auſſi nous conduire au même point. Pour les éxaminer, ajoûtons une ſeconde partie à cette ſection.

SECONDE SECTION.

SECONDE PARTIE.

On continuë de prouver la Prémotion physique par des preuves morales.

CHAPITRE I.

Des paroles échappées.

LA verité eſt au fond du cœur de tous les hommes. Souvent nous l'y retenons captive, mais ſouvent auſſi elle nous échape

échape par des paroles preſque indélibérées.

C'eſt à ce témoignage de l'ame qui eſt naturellement chrétienne, que les Apologiſtes de nôtre religion rappelloient les payens ; & c'eſt à ce même témoignage qu'on peut rappeller les chrétiens, qui trop zélez partiſans de nos droits, n'ont pas une aſſez noble idée des opérations & de la puiſſance de Dieu ſur les créatures.

Les traits de nôtre dépendance & de nôtre foibleſſe, ne ſont guéres moins profondément gravez dans nôtre ame que ceux de la Divinité, ou plûtôt ils ſont unis les uns aux autres ; & ſi l'on veut ſe rendre attentif au langage des hommes, on trouvera preſque autant d'expreſſions qui prouvent l'opération de Dieu prédéterminante, que l'on en trouve qui prouvent la Divinité.

S'agit-il de la ſanté, de la maladie, des ſaiſons, du gouvernement, de la victoire, du renverſement des empires, des accidens terribles, c'eſt toûjours de Dieu que l'on parle, comme de celui qui en eſt l'arbitre, qui opére tout, qui gouverne tout ; c'eſt toûjours vers lui qu'on leve les yeux, & qu'on pouſſe des cris. Mille expreſſions populaires ne juſtifieroient-elles pas ce que j'avance, s'il étoit néceſſaire d'en faire le détail. N'eſt-ce pas un langage commun ? N'eſt-ce pas même le langage de la nature, & par conſéquent celui de la verité ?

Plus

Plus on a de religion, ou de simplicité, plus on donne à Dieu de part dans tous les événemens, plus aussi on fait entrer la Providence dans le discours. C'est ce qui fortifie nôtre preuve; car la simplicité découvre la nature, & la religion la perfectionne. L'art & la réflexion ne font souvent qu'en corrompre la pureté. A force de vouloir chercher des sentimens étudiez, on perd la beauté du naturel. Pour s'en convaincre, il ne faut point sortir de nôtre matiere.

Qu'on fasse le parallele des philosophes payens & des poëtes. Ceux-ci se sont appliquez à peindre la nature, & à en exprimer vivement les saillies; ceux-là à pousser leurs propres réflexions, & à faire des efforts pour juger de tout. Les philosophes ne disent presque rien en faveur de la prémotion, mais elle se trouve par tout chez les poëtes. Encore parmi les poëtes faut-il bien distinguer; car il y en a qui ont voulu philosopher en vers. Mais Homere par exemple, Homere qui de tous les poëtes a le mieux réussi à parler d'après la nature, Homere qui est aussi le chef-d'œuvre & le modéle de la poësie, * Homere marque

* On trouvera à la fin de ce volume une longue note, avec un grand nombre de passages d'Homere & des autres Poëtes, qui établissent clairement l'opération de Dieu prédéterminante.

que nettement une opération de Dieu prédéterminante. C'eſt un Dieu qui remuë les eſprits, qui inſpire la générosité, qui met dans le cœur de ſages conſeils, qui fait le dénoüement des difficultez & des intrigues ; & ce Dieu le fait ordinairement moins par ménagement & par fineſſe, que par puiſſance & par grandeur.

Où eſt-ce qu'Homere, où eſt-ce que les autres poëtes, où eſt-ce que les femmes & les enfans ont étudié cette verité ? Pourquoi ceux qui erroient dans la connoiſſance de la vraye Divinité, ont-ils parlé ſi juſte ſur cette matiere ? Sans doute qu'ils ont écouté la nature, & que s'étant ſur ce point rendu dociles à ſes impreſſions, elle les a inſtruits de la puiſſance de Dieu, & de nôtre foibleſſe.

Pour ce qui eſt des auteurs chrétiens, il n'y a qu'à ouvrir leurs livres pour trouver par tout des traits de la prémotion. Saint * Auguſtin, en différens endroits, prouve la néceſſité de la grace, & la foibleſſe du libre arbitre par ces ſortes de paroles qui ſont du langage ordinaire.

Ce ſeroit bien peu connoître le cœur humain,

* S Aug. de geſtis Pelagi. c. 26. & 28. & l. 2. Operis imperf. contra Jul. n 12. p. 960. l. 3 n. 1. p. 1033 l. 3. n. 166. p. 1115. l. 4. n. 8. p. 1140. l. 5. n. 4. p. 1225.

humain, que de ne faire aucun cas des paroles échappées. Souvent elles découvrent bien plus à nud les ſentimens de nôtre ame, que les paroles les plus réfléchies. Il ne reſte plus qu'à ſçavoir, ſi c'eſt la corruption de nôtre cœur que découvrent les paroles dont il s'agit, ou les ſentimens de la nature. Mais l'oppoſition qui ſe trouve entre le ſentiment de la prémotion phyſique & nôtre orgueil, ne laiſſe point ſur cela de queſtion.

Concluons donc que ces paroles ne ſont que les expreſſions des ſentimens que la nature nous a imprimez; que ce ſont des traits de l'image de Dieu, dont il eſt demeuré des reſtes dans nôtre ame, quoi qu'elle y ſoit étrangement défigurée; qu'elles ſont conformes même au langage du Saint Eſprit dans les ſaintes Ecritures; & qu'ainſi ces paroles fourniſſent une forte preuve pour les ſecours prédéterminans, comme elles en fourniſſent une pous l'éxiſtence d'un Dieu, puiſque preſque toutes celles qui prouvent la Divinité, prouvent auſſi l'opération prédéterminante, & même qu'elles ne prouvent la Divinité qu'en exprimant une telle opération.

CHA-

CHAPITRE II.

De la foiblesse humaine.

I.

CHose étonnante ! L'homme sent qu'il est le maître de son cœur, & qu'il est l'esclave de ses passions. S'il s'envisage d'un côté, il se voit un pouvoir presque sans bornes ; il s'éleve jusqu'à l'insolence. S'il s'envisage d'un autre côté, il ne voit que foiblesse & misere ; il s'abaisse jusqu'au desespoir.

Dites à ce foible & à cet esclave, que son ame n'est pas entre ses mains, que ce sont les plaisirs du monde qui le tiranniſent & qui le nécessitent, qu'il ne peut faire que ce qu'il fait ; il vous donnera le démenti ; son cœur lui dit autre chose. Dites à cet arbitre de lui-même qu'il est libre, qu'il convient que son devoir est de renoncer à cette passion, qu'il n'a donc qu'à y renoncer ; dites-lui encore que pour se consoler de l'affliction dans laquelle il est plongé d'avoir perdu sa fortune, il ne s'agit que de quitter l'amour des richesses, & que sur le champ il sera tranquille ; il n'entendra pas ce langage, il est trop différent de celui de son cœur.

Tantôt le sentiment de sa liberté lui fait prendre

prendre un air d'assurance & de supériorité ; tantôt celui de sa foiblesse l'accable & le déconcerte. Est-ce donc que ces sentimens sont trompeurs ? Ils ne le sont point, mais il faut sçavoir les entendre.

La foiblesse de l'homme ne va pas jusqu'à l'extinction de toute puissance, & sa liberté ne va pas jusqu'à un pouvoir indépendant. L'homme est libre ; mais il est plein de besoins. Il a reçû de Dieu des facultez pour pouvoir agir ; mais il n'agira pas à moins que Dieu n'opére en lui ses actions. Il est le maître de son cœur ; mais Dieu en est l'arbitre souverain. Le nœud de ces deux veritez est caché au fond de nôtre ame. Peut-être nôtre esprit nous manque-t'il pour le démêler ; mais nôtre cœur ne cesse de nous le faire sentir.

II.

Qu'on le sent vivement, lorsqu'on veut surmonter une habitude criminelle ! Pour faire cette démarche, il ne s'agit que de le vouloir ; mais c'est aussi toute la difficulté. On sent qu'on peut vouloir, & quand on vient à essayer, ce pouvoir demeure sans effet ; on commence, & l'on n'acheve pas ; on fait des efforts, & l'on retombe sur soi-même : c'est un malade qui veut forcer sa foiblesse ; mais le premier pas qu'il fait est un pas de défaillance.

On

On voudroit vouloir, on deſireroit d'aimer ; & l'on montre bien par ces deſirs, qu'il faut, pour réformer nôtre amour, d'autres forces que les nôtres.

Si l'homme ſe ſuffit à lui-même pour vouloir, s'il préſide à une grace toûjours preſente, & qui lui donne l'équilibre, pourquoi lui en coûte-t'il tant pour ſe déterminer à vouloir ? Pourquoi l'ame eſt-elle déchirée par tant de combats ? Pourquoi l'eſprit eſt-il tourmenté par de ſi rudes ſecouſſes ? Tous ces efforts de l'homme contre l'homme, tous ces mouvemens du cœur contre le cœur, toutes ces agitations, ces inquietudes, ces troubles, tout ſe termine à enfanter un vouloir & un amour. O ! qu'il eſt difficile de faire aimer un cœur qui n'aime pas, ou d'empêcher d'aimer un cœur qui aime !

Preſque toutes les intrigues des hommes tendent à ce point, & quand elles y ſont arrivées, elles y échoüent. L'éloquence des orateurs, l'autorité des puiſſances de la terre, toute la nature aſſemblée aux pieds d'un cœur, vient eſſayer par toutes ſortes de moyens à lui faire naître, ou à lui arracher un amour ; il ne veut pas, & rien ne le fera vouloir. Il faut que le cœur ſoit bien fort, puiſque le monde entier n'eſt pas capable de l'ébranler ; mais il faut qu'il ſoit bien foible, puiſque ſans une

main

main étrangere, il n'eſt pas aſſez fort pour ſe mouvoir lui-même. Dieu par ſa grace briſe ſa dureté, & releve ſa foibleſſe. Que cette grace eſt donc néceſſaire, puiſque le cœur eſt ſi foible ; mais qu'elle eſt efficace, puiſqu'il eſt ſi fort !

III.

S'il en eſt ainſi, lorſqu'il s'agit de quitter un ſeul vice, que ſera-ce du nombre infini de maux qui nous environnent. Nous avons à ſoûtenir un combat terrible & continuel contre l'avarice, contre l'impureté, contre la colere, contre l'ambition, contre les vices de nôtre chair, contre les attraits du monde. Nôtre eſprit eſt aſſiegé de toutes parts. Si l'on ſurmonte un vice, un autre ſe réveille ; & celui-ci terraſſé, il s'en éleve une foule d'autres qui nous livrent de nouvelles perſécutions, & nous expoſent à de nouveaux périls. Nos paſſions forment en nous une guerre inteſtine & irréconciliable. *Leurs impreſſions ſont comme des aiguillons de feu qui percent & qui enflâment ce corps de mort.* Les objets extérieurs ne ceſſent encore de les aigrir & de les allumer. *Ce limon & cette boüe, à laquelle nôtre ame eſt attachée, exhale d'un fond inépuiſable de corruption, des vapeurs qui nous* infectent & qui nous aveuglent. La concupiſcence s'efforce *de tenir*

tenir captive l'image de Dieu gravée au fond de nôtre ame. Le monde unit ſes forces avec elle. Sans ceſſe il conſpire à nous perdre par ſes maximes qui nous ſéduiſent, par ſon commerce qui nous corrompt, par ſes délices qui nous empoiſonnent ; ſes mauvais exemples ont ſur nous un aſcendant ſi puiſſant, ſa cenſure une autorité ſi abſoluë, ſes applaudiſſemens des charmes ſi impérieux ; & plus que tout cela les puiſſances des ténébres ne ceſſent de tourner autour de nous, comme des lions rugiſſans qui cherchent a nous dévorer. Si Dieu nous ouvroit les yeux ſur cette armée inviſible qui eſt rangée contre nous, qui eſt l'homme qui pût ſoûtenir la vûë d'un tel ſpectacle ? *Nôtre propre eſprit même n'eſt pas en nôtre pouvoir.* Mille penſées le traverſent continuellement & le rappellent vers le ſiécle. Nôtre ame eſt inondée d'un déluge de maux. Les préjugez nous tendent des piéges, l'ignorance nous égare, les craintes inſenſées nous abbattent, les fauſſes joyes nous enlevent hors de nous, les affaires nous diſſipent, les commoditez nous amoliſſent, les proſpéritez nous enflent, les adverſitez nous irritent. Chaque partie de nous-mêmes a ſes foibleſſes & ſes tentations, chaque objet extérieur ſes illuſions & ſes dangers, tout nous invite & tout nous nuit. La ſéduc-

tion

tion est générale, la tentation universelle, nôtre vie est un cercle de cupiditez, de vanitez, de miseres qui nous agitent tour à tour ; *& qui pourroit décrire les maux sans nombre, dont* l'homme est accablé *depuis les premiers cris de sa naissance jusqu'aux derniers* soûpirs de la mort ? Chacun en sent plus qu'il n'en peut dire, & il en est encore plus qu'il n'en peut sentir.

L'évidence de ces maux a fait conclure aux saints * Peres, dont nous n'avons presque fait que transcrire les paroles, le besoin que nous avons d'une grace victorieuse. Et véritablement quand on croiroit que l'homme en qualité de créature, & à cause de sa dépendance, n'auroit point besoin de la prémotion de Dieu pour agir, au moins faudroit-il que sa volonté fût saine, que son pouvoir fût sans atteinte, qu'il fût dans une égalité parfaite tant pour le vice que pour la vertu. Mais qu'il s'en faut bien que nous ne soyons ainsi. La liberté d'indifférence nous est restée ; mais hélas nous avons perdu l'équilibre, la balance est panchée. Le poids de la cupidité l'a entraîné vers le vice. C'en

* S. Cyprien, S. Ambroise, dans S. Augustin. l. 2. cont. Julien. c. 8. S. Gregoire de Naz. dans S. August. li. 6. oper. imp. contra. Jul.

nuit

(*a*) C'en eſt fait ; la volonté tandis qu'elle ſera livrée à elle-même ſuivra l'impreſſion de ſon poids, juſqu'à ce qu'elle ait achevé de tomber dans l'abîme.

IV.

Les Philoſophes payens ayant conſidéré que toutes ces foibleſſes & ces miſeres étoient jointes dans l'homme avec tant de traits de nobleſſe, & tant de deſir d'être heureux, ont été effrayez de voir dans un même être de ſi étranges oppoſitions. (*b*) Les plus ſages ont ſenti que l'homme n'étoit pas comme il devroit être ; que ces deſordres prenoient leur ſource dans quelque peché ; que ces peines étoient des fleaux d'un Dieu irrité contre nous ; que c'eſt là où nous conduit la vûë de la bonté de Dieu d'une part, & celle de cette foule de maux qui eſt en nous de l'autre. Rien n'eſt comparable aux raiſonnemens de Saint Auguſtin ſur ce point, & à la maniere admirable dont il prouve le peché originel.

Oüi ; il eſt vrai que l'homme eſt pécheur ; mais s'il eſt pécheur, n'a-t'il pas beſoin pour rentrer dans ſon devoir, de la

(*a*) *Dimiſi eos ſecundùm deſideria cordis eorum, ibunt in adinventionibus ſuis.* Pſal. 80.

(*b*) S. Auguſt. l. 4. contra Juli. c. 15. & ſeqq. Ciceron. Tuſculan.

la grace la plus efficace ? Le plus effroyable de tous les maux ne cauſe-t'il pas la plus effroyable indiſpoſition pour le bien ? Peut-on apporter un remede trop puiſſant, pour guérir une playe ſi profonde, & pour rétablir un malade ſi déſeſperé ? Ou plûtôt peut-on employer une opération trop efficace pour rendre la vie à un mort tout infecté & tout corrompu ; & pour créer dans les bonnes œuvres un cœur vuide de juſtice ?

Craint-on de concevoir rien de trop dans l'énormité du peché, & dans l'oppoſition qu'il forme contre la vertu ? Il n'y a donc ici qu'à étendre nos penſées, & qu'à donner l'eſſort à nos conceptions. Celui qui en dira le plus (ſans détruire l'homme & ſon libre arbitre) ce ſera celui qui dira le mieux. Peut-être n'ira-t'il pas encore juſqu'où il faut aller, car le peché eſt un mal infini.

CHAPITRE III.

De l'hiſtoire du genre humain en général.

IL n'eſt pas poſſible de conſidérer de ſi près nos miſeres, ſans jetter les yeux ſur nôtre libérateur. C'eſt le grand mal de l'homme de ne point connoître le beſoin qu'il a de Jeſus-Chriſt & de ſa grace toute-puiſſante. Qu'on eſt étrangement malade, lorſ-

lorsqu'on n'a plus, ni assez de connoissance, ni assez de force pour avoir recours au médecin !

Cependant il n'est rien de plus évident, que le besoin que nous avons du Rédempteur, à quiconque envisage avec un œil équitable, le sort & la destinée du genre humain. Il semble que comme Dieu a voulu mettre tous nos interêts, & toute nôtre ressource en Jesus-Christ, il se soit appliqué depuis les premiers temps du monde, à nous avertir en toutes manieres, & du besoin que nous avons de lui, & de l'office de son secours.

I.

L'orgueil de l'homme qui a fait son premier peché, a fait aussi la plus profonde playe du genre humain.

Comme le premier homme, en se retirant de la dépendance de Dieu, s'étoit imaginé atteindre à la plus sublime connoissance, & au plus parfait bonheur ; aussi tous les hommes ont en eux un fond de présomption qui les porte à croire qu'ils se suffisent à eux-mêmes, pour connoître leurs devoirs & les pratiquer.

C'est pour confondre cette orgueilleuse disposition, que Dieu dans les siécles passez laissa marcher toutes les nations dans leurs voyes, & que dès le premier âge du

monde l'on n'éprouva que trop, que l'esprit de l'homme est plein de ténébres, & son cœur plein de corruption.

En vain la nature ne cessa-t'elle de rendre un témoignage visible à la Divinité; les cieux d'annoncer sa gloire; la terre féconde en toutes sortes de biens, de découvrir sa bonté; l'univers entier de publier ses merveilles; l'homme toûjours aveugle à ces lumieres, toûjours sourd à cette voix, montre combien les secours de la nature sont peu capables de guérir son aveuglement, & d'amolir sa dureté.

Si Dieu par un surcroît de bonté, & par une effusion extraordinaire de sa grace, suscita quelques justes, pour être comme des lampes ardentes au milieu de ce monde couvert de ténébres; quel effet pûrent avoir les exemples & les exhortations de ces hommes mortels, que la malignité du monde soupçonne ordinairement, ou de se tromper eux-mêmes par illusion, ou de tromper les autres par hypocrisie.

Quoi qu'une expérience si visible & si générale de crimes, d'abominations, d'idolâtrie; une expérience de toute la terre; une expérience de tant de siécles; quoique, dis-je, une telle expérience eût convaincu l'homme de sa foiblesse, elle ne le corrigea pas de son orgueil. Manque-t'il de prétexte pour se justifier dans ses desordres,

dres, même les plus palpables ? Et s'il est obligé d'avoüer que son cœur est corrompu, ne s'en excuse-t'il pas sur l'ignorance de son esprit, sur l'ambiguité des devoirs, sur l'obscurité de la volonté de Dieu, sur ce que son éxistence même & sa majesté sont trop cachées. Du reste il présume assez de lui-même, pour croire qu'il se suffit pour pratiquer le bien si-tôt qu'il le connoîtra, & pour observer la loi de Dieu, si-tôt qu'elle lui sera manifestée clairement & sans équivoque.

Pour achever de confondre l'orgueil humain jusques dans ses retranchemens, Dieu paroît lui-même dans sa majesté & sa gloire, il donne sa loi & annonce ses volontez. Le peuple d'Israël saisi de respect & de crainte, s'écrie sur le champ, qu'il fera tout ce que le Seigneur voudra lui commander ; & semblable à cet enfant de la parabole, qui dit à son pere, Je m'en vais, & qui ne va point ; sur le champ ce peuple endurcit son cœur, & sous les yeux de Dieu même qui le conduit, il se plonge dans les crimes & dans l'idolâtrie.

Jamais on ne vit de la part de Dieu une presence plus sensible, des bien-faits plus signalez, des miracles plus éclatans ; & jamais on ne vit de la part des hommes plus d'infidélitez, de révoltes, d'ingratitudes.

Qu'on suive ce peuple dans toutes ses

révolutions, qu'on parcoure son histoire de siécle en siécle, sous les Juges, sous les Rois, sous les autres Princes; dans la prospérité & dans l'oppression, dans la paix & dans la guerre, au milieu des récompenses & des châtimens, à la vûë des miracles les plus étonnants, sous les yeux des plus saints Prophétes, on vérifie toûjours le reproche qu'on fait à ce peuple, qu'il résiste sans cesse au S. Esprit.

Ainsi s'écoulent plusieurs siécles jusqu'au temps heureux où Jesus-Christ vient au monde. Car aussi-tôt on voit prendre à la terre une forme toute nouvelle. Deserte jusqu'alors & dépeuplée de saints, elle devient un sanctuaire rempli d'une foule de martyrs, de vierges, & de justes parfaits. Il s'en forme dans tous les coins du monde, parmi les nations les plus reculées, parmi les peuples les plus barbares. Ces contrées si abandonnées autrefois & si stériles, si-tôt qu'elles sont arrosées du sang de Jesus-Christ, on les voit refleurir & pousser un germe de verité & de justice. L'Eglise presque en un instant se dilate sans mesure. Une affluence de peuples accourent de toutes parts pour se soûmettre au régne de Jesus-Christ, & l'empire des Saints étend ses limites bien au delà des plus vastes Empires de l'univers.

II.

Ne nous aveuglons point ici, & que nôtre orgueil ne nous faſſe point méconnoître, & le beſoin que nous avons de Jeſus-Chriſt, & l'efficace de ſon ſecours.

Car pourquoi une ſi énorme différence entre l'état de la nature & celui de la grace; entre Moyſe & Jeſus-Chriſt? Pourquoi la nature, avec tout ſon appareil, n'a-t'elle pû réuſſir à donner au genre humain des mœurs plus réglées? Pourquoi une loi ſi pure & ſi ſainte en elle-même eſt-elle devenuë une loi de mort? Pourquoi a-t'elle opéré la colere; pourquoi eſt-elle ſurvenuë pour donner lieu à l'abondance du peché, en ſorte que, le peché étant monté à ſon comble, la grace eſt venuë enſuite ſe répandre, & prendre le deſſus avec plus d'éclat & de plénitude? Croit-on que du temps de la loi de nature ou de la loi Moſaïque le concours concomitant eût manqué, ſi la créature eût voulu ſe déterminer à faire le bien? Eſt-ce que la nature ne preſentoit pas à l'homme des attraits & des invitations pour la vertu? La loi n'avoit-elle pas ſes douceurs, ſes conſolations, ſes promeſſes, auſſi-bien que ſes terreurs & ſes menaces? Avec de tels ſecours les hommes n'avoient-ils pas dequoi faire au moins, ſelon les forces de la natu-

re, ce qui étoit en eux, en conſéquence dequoi Dieu n'auroit pas manqué, ſelon le plus * fameux des Congruiſtes, de leur donner la grace, puiſqu'en agiſſant ainſi, ils en auroient ôté l'obſtacle ? Pourquoi donc y a-t'il eu ſi peu de perſonnes ſauvées pendant tout ce temps, en ſorte que celles qui l'ont été ne l'ont été que par une grace de Jeſus-Chriſt très-particuliere ? Si les hommes ſous ces deux états, avoient de telles avances pour le ſalut, pourquoi n'en ont-ils pas profité autrement qu'ils n'ont fait ? Eſt-il naturel de voir des cauſes auſſi indéterminées que l'auroient été, poſé ce ſyſtéme, les volontez libres des hommes, ſoit pour le bien, ſoit pour le mal, & les voir, dis-je, prendre une route ſi uniforme, & ſe déterminer au vice d'un ſi commun accord ?

Mais ſi, dans l'état même de la nature, tous les hommes avoient tout ce qu'il leur falloit pour faire le bien, & en le faiſant, obtenir la grace & le ſalut ; la loi qui eſt ſurvenuë n'a fait qu'apporter encore de nouveaux ſecours, & de plus grandes facilitez, plus de lumieres ſur les devoirs, plus de connoiſſances ſur la Divinité, plus de raiſons de ſuivre la vertu. Il devoit donc y avoir moins d'iniquitez ſous la loi qu'il

* Suarez, de grat. part 2. l 4 c. 15.

qu'il n'y en avoit eu dans l'état de la nature : & l'on devroit dire que la loi eſt ſurvenuë pour donner lieu à la diminution de l'iniquité & à l'abondance de la vertu ; au lieu qu'on nous dit tout au contraire, & que l'expérience même nous le découvre, que la loi eſt ſurvenuë pour donner lieu à l'abondance du peché.

III.

Si l'homme n'a beſoin que d'une grace verſatile ; ſi cette grace verſatile eſt toûjours preſente ; ſi, en uſant bien de cette grace, on parvient à la juſtice, & à tous les autres dons céleſtes ; ſi cette grace eſt commune à tous les hommes ; pourquoi voyons-nous une difference ſi ſenſible entre les temps qui ont précédé l'avénement de Jeſus-Chriſt, & ceux qui l'ont ſuivi, entre les nations infidelles & celles qui ſe ſont ſoûmiſes à l'Evangile ? Eſt-ce donc ſans providence & par hazard, qu'il y a tant de déréglemens d'un côté, & tant de vertu & de ſainteté de l'autre ?

Si les hommes de tous les temps & de toutes les nations ont eu la même grace que nous, grace diſpoſée à nous ſecourir au premier ſignal de la volonté, ou bien s'ils ont toûjours eu ſous la main des ſecours, avec leſquels ils avoient tout ce qu'il falloit, pour faire des actions ; en conſequen-

ce dequoi Dieu leur auroit donné sa grace ; pourquoi au temps du déluge ne se voit-il qu'un juste, tandis que toute la terre, (non moins peuplée que maintenant,) est inondée d'un déluge affreux d'iniquitez ?

Pourquoi dans le desert, au milieu des prodiges sans nombre que Dieu opéroit, malgré tant de faveurs si distinguées & si éclatantes, à la face de Dieu même visiblement present, voit-on tant de murmures, de prévarications ; pourquoi si peu de personnes fidelles & reconnoissantes ? Et si ce peuple nombreux a eu des secours de cette nature, comment l'aspect de ces miracles si visibles & si continuels, n'y a-t'il pas fait trouver pour le moins autant de justes que dans l'Eglise primitive ? Pourquoi du temps des Juges, des Rois, des Prophétes n'apperçoit-on encore que des idolâtries criantes, un abandon de Dieu général, les saints en si petit nombre ? Pourquoi enfin, hors la terre promise, cette providence si peu étenduë, & encore si mêlée de peuples étrangers ; pourquoi, dis-je, tout le reste de la terre, ces peuples innombrables, ces contrées immenses, ces nations mêmes découvertes de nos jours ; pourquoi tant de millions d'hommes, avant Jesus-Christ, & encore à present où Jesus-Christ n'est point connu, sont-ils plongez dans l'aveuglement, dans la corruption,

ruption, dans des deſordres palpables ?

Au lieu que ſi-tôt que le Juſte de Sion s'éleve comme une lumiere, & que le Sauveur paroît ſur la terre comme un flambeau allumé, on voit la juſtice marcher devant lui, la verité ſortir du fond de la terre, la ſainteté deſcendre du haut du ciel, les peuples accourir vers lui de toutes parts, pour porter ſon joug, pour ſe charger de ſa croix, ſe dépoüiller à ſes pieds de toutes les pompes du monde, renoncer aux plaiſirs, venir prendre part à l'amertume de ſon calice, & ſacrifier en ſon honneur leur fortune, leur repos, leur vie. N'eſt-il pas viſible que la terre n'attend à ce moment précis à rapporter ſes fruits, que parce qu'elle a beſoin d'une roſée céleſte, & d'une pluye abondante de grace qu'elle n'avoit point eu juſqu'alors pour les produire.

IV.

Certainement l'hiſtoire du genre humain, l'expérience de quatre mille années de déréglement avant Jeſus-Chriſt, & de dixſept cens ans après Jeſus-Chriſt dans l'Amerique, la Tartarie, & les autres nations barbares, cette expérience, dis-je, eſt une grande preuve contre la grace verſatile & le concours concomitant. Il faut démentir l'hiſtoire, il faut contredire les

saints Peres & les Ecritures, pour dire qu'un grand nombre de gentils, que des peuples entiers se sont sauvez sans Jesus-Christ, qu'ils ont observé la loi naturelle, qu'ils ont vécu dans la pieté & la religion; il faut le dire néanmoins, si l'on veut raisonner conséquemment à ces principes. Jamais on n'apportera de différence raisonnable de la vertu si commune parmi les chrétiens d'une part, & de l'autre des iniquitez si communes parmi les autres hommes.

Quel affreux spectacle que celui du genre humain pendant ces siécles de déréglemens & de ténébres ! Que d'excez, que d'abominations, que d'injustices, que de dissolutions, que d'erreurs, que de sacriléges, que de déréglemens, dont la raison, dont la nature même a horreur, & dont on ne voit point d'exemple parmi les animaux les plus féroces.

Si la nature avoit été capable de nous conduire à la pieté, les Philosophes payens en auroient été des modéles. Remplis d'une haute & excellente intelligence, ils l'ont encore ornée & enrichie. Ils ont fortifié la vigueur naturelle de leur esprit par tous les secours de l'industrie & de l'art. Ils se sont élevez jusques dans les cieux, pour en faire descendre la sagesse; ils ont creusé jusques dans les abîmes, pour y découvrir la verité; ils ont traversé les mers,

pour

pour éprouver les biens & les maux qui ſont parmi les hommes ; ils ont parcouru l'univers, pour en recueillir & s'approprier les beautez ; ils ont policé les états ; & donné des loix au monde ; il n'eſt point de moyen qu'ils n'ayent tenté, pour faire monter la nature à ſon degré ſuprême.

C'eſt dans ces ames diſtinguées & éminentes que la ſageſſe humaine repoſe, comme dans ſon plus glorieux ſiége ; c'eſt en elle que la nature paroît en ſon plus beau luſtre. Si elle a quelqu'avantage à produire, ce ſont de tels hommes qu'elle doit mettre en ſpectacle, comme ſes chefs d'œuvres. Et toutefois que ces hommes ſont d'étranges exemples de ce que peut la nature livrée à elle-même. Bien loin que la philoſophie leur ait ſervi de remede & de moyen pour le ſalut, elle a été pour eux un écüeil. Ils ſe ſont enorgueillis dans leurs propres penſées ; ils ont transféré aux créatures mortelles, une gloire qui n'appartient qu'au Dieu incorruptible ; ils ſe ſont autant avilis par leurs déréglemens & leurs ſoüillûres, qu'ils s'étoient éxaltez dans leur folle ſageſſe. Si moins ſtupides que le peuple, ils n'ont pas crû que les figures d'hommes & d'animaux fuſſent la Divinité, ne ſont-ils pas plus inexcuſables, ſoit parce qu'ils ont conſenti par foibleſſe, & par lâcheté à ces idolâtries & à

ces desordres ; soit parcequ'ils ont eux-mêmes défiguré l'idée de la Divinité par des opinions insensées & grossieres, tandis que l'univers entier, par cette foule de merveilles qu'il offroit à leurs yeux, les invitoit à connoître le Dieu invisible, & à fléchir le genoüil devant lui. Leur orgueil ne les a-t'il pas fait devenir à eux-mêmes leur propre Divinité. Que de foiblesses, que d'irrégularité dans leur conduite, que de corruption & que de brutalitez ! Lucien, cet auteur si célébre pour ses infamies, & qui certainement n'étoit pas d'intelligence avec Saint Paul, suffit seul pour nous en donner une idée affreuse. Montrez-moi donc un seul de ces philosophes, que vous puissiez faire entrer en l'assemblée des justes, & en qui on ne trouve des défauts évidens qui l'en excluent.

Et vous, maîtres en Israël, docteurs de cette loi sainte, éclairez sur les devoirs, instruits de la verité & de la justice, qui prétendez être les conducteurs des aveugles, la lumiere de ceux qui sont dans les ténébres, n'avez-vous pas donné des leçons aux autres, sans vous en donner à vous-mêmes ? N'avez-vous pas prêché contre les maximes du siécle, sans vous en défendre ? N'êtes-vous pas tombé dans les crimes que vous censuriez ; & la même bouche qui invectivoit contre les idoles

les ne proféra-t'elle pas des sacriléges contre Dieu ? La concupiscence aigrie à l'occasion du précepte même, ne vous a-t'elle pas porté au mal avec d'autant plus de fureur, qu'il vous étoit plus sévérement interdit ; & n'êtes-vous pas devenus plus criminels & plus coupables, parce qu'ayant plus de lumieres & de connoissances, vous avez péché avec moins de retenuë ?

Oüi, tous les hommes se sont égarez, ils sont devenus inutiles, il n'y en a point qui fasse le bien, il n'y en a pas un seul. Leur bouche est un sépulchre ouvert qui n'exhale que l'infection & la pourriture, leur langue est l'instrument de l'injustice, & de la fourberie, leurs lévres servent à renfermer un venin d'aspic, leurs pieds sont promts à répandre le sang, leur tête est languissante, & leur cœur malade, leurs pensées sont portées au mal depuis leur tendre jeunesse, leurs justices mêmes sont aussi impures qu'un linge soüillé, & depuis la plante des pieds jusqu'au sommet de la tête, ce n'est que plaïe, que contusion, que blessure.

Encore s'ils connoissoient leurs miseres ! Mais non ; pour comble de déréglement & de malheur, ils ont compté sur leurs propres forces pour arriver à la justice, & ils ne se sont point soûmis à Dieu pour obtenir de lui cette justice véritable qui est un don de sa grace.

Les

Les hommes ont toûjours marché dans ces routes égarées, tandis que Dieu les a abandonnez à eux-mêmes. Il les a livrez aux desirs de leur cœur, & ils ont été de desordre en desordre, & d'erreurs en erreurs; aussi Dieu leur a-t'il donné un esprit d'assoupissement & d'insensibilité, il a fermé leurs yeux, ou plûtôt il leur a donné des yeux, ensorte qu'ils ne voyent point, & des oreilles ensorte qu'ils n'entendent point; il a endurci leur cœur, & il les a courbez contre terre.

V.

Mais quel prodigieux changement lors que le Seigneur est venu habiter sur la terre, qu'il a fait paroître sa grandeur & sa misericorde, qu'il a rempli Sion d'équité & de justice, qu'il a fait régner dans son temps la sagesse & la science, qu'il a répandu les richesses du salut, qu'il a ouvert son tresor & donné sa crainte salutaire! En ce jour là les sourds ont entendu la voix des Prophétes, les yeux des aveugles ont percé les ombres & les ténébres, & les hommes pauvres ont tressailli de joye dans le saint d'Israël. Dieu ayant vû la terre dans les pleurs, dans la langueur, dans les soüillûres, pendant tant de siécles, enfin il a dit, maintenant je me leverai, maintenant je signalerai ma grandeur, main-

maintenant je ferai éclater ma puiſſance.

* Voila les jours qui viennent, dit-il par ſes prophetes, dans leſquels je ferai avec la maiſon d'Iſraël & celle de Juda une alliance nouvelle. Ce n'eſt point à cauſe de vous que je la ferai, cette alliance, ô maiſon d'Iſraël, ce n'eſt point à cauſe que par vos œuvres naturelles vous avez attiré la grace, ce n'eſt point à cauſe de vos mérites, vous ne méritez que la vengeance & la colere, ſoyez-en confondus & couverts de honte; c'eſt à cauſe de moi-même, à cauſe de mon nom, ce nom ſi ſaint que vous avez ſoüillé parmi les nations, ce nom ſi grand que vous avez deshonoré, ce nom dont la gloire doit éclater toute ſeule, après que l'homme a été ainſi convaincu de ſa corruption & de ſa foibleſſe.

C'eſt à cauſe de ce nom que je veux faire *une alliance nouvelle*, un teſtament nouveau, qui ne ſera pas tel que ce teſtament ancien que je fis avec vos peres le jour que je les pris par la main pour les faire ſortir de l'Egypte, teſtament que vos peres violerent par leurs prévarications.

Le teſtament nouveau ne ſera pas ainſi, il ne ſera pas comme l'ancien, qui ne preſentoit qu'une loi & des préceptes écrits ſur la pierre; qui montroit ſeulement la voye

* Jerem. 31. Ezech. 36.

voye qu'il falloit suivre, & celle qu'il falloit éviter; qui offroit, si on le veut encore, un concours concomitant; qui attiroit à la vertu, par des consolations & des promesses, sans la former dans le cœur; qui détournoit du vice par les craintes & les menaces, sans inspirer la charité. Tout cela fut inutile à ce peuple qui n'observa point la loi, & il fallut pour les punir les disperser parmi les nations. Encore un coup, ce testament ne sera point ainsi; mon nom sera sanctifié & ma loi observée. *Car je la donnerai, cette loi, dans leurs entrailles, & je l'écrirai dans leur cœur.* Ce ne seront plus seulement des invitations secrettes, des sollicitations, des ménagemens. Ce sera *un cœur nouveau que je donnerai, & un esprit nouveau que je mettrai au milieu de vous, & j'arracherai le cœur de pierre de vôtre chair, & je vous donnerai un cœur de chair, & je mettrai mon esprit au milieu de vous.* C'est-à-dire, je mettrai en vous des pensées nouvelles, des lumieres nouvelles, des sentimens, des amours, des penchans, des desirs, des mouvemens nouveaux. Non seulement je vous donnerai un fond de justice, une grace sanctifiante habituelle; mais je vous en ferai faire les œuvres, *& je ferai que vous marcherez dans mes préceptes, & que vous garderez mes saints commandemens, & que vous les fe-*

rez. Je ferai que vous les ferez. Ce n'eſt donc point vous qui ferez que j'opérerai en vous ſelon vôtre gré ; ce n'eſt point vous qui me déterminerez à faire ; ce n'eſt point vous qui commencerez. Je ne vous promets pas ſeulement de vous répondre, lorſque vous crierez vers moi ; de vous ſeconder, lorſque vous entreprendrez ; de vous aider, lorſque vous vous déterminerez. Je ferai plus. Je ferai toutes les avances ; je me preſenterai à vous, avant que vous ayez ouvert la bouche ; avant que vous ayez commencé, je vous dirai, me voila ; & c'eſt moi qui ferai que vous commencerez, qui ferai que vous vous déterminerez ; en un mot, qui ferai que vous ferez mes commandemens. Voila la promeſſe du Seigneur, voila ſon œuvre.

L'état affreux du genre humain pendant tant de ſiécles, en a montré la neceſſité, Dieu ayant vû toute la terre plongée dans cet abîme de miſeres & de crimes, a enfin donné une reſſource, il a élevé un ſignal de ſalut en adreſſant ſes promeſſes à Iſraël, & en étendant à toutes les nations l'effet de ſes miſericordes ; mais il n'a opéré ce grand œuvre que dans la fin des ſiécles. Il a long-tems abandonné l'homme à lui-même ; il a laiſſé l'iniquité monter à ſon comble ; il a montré à l'homme l'inutilité de toutes ſes reſſources ; il a épuiſé tous

les

les moyens humains, afin d'abbattre sous ses pieds l'orgueil de l'homme, d'anéantir toutes ses excuses, de détruire ses vains prétextes, de lui fermer la bouche, de l'obliger à se jetter entre les bras de Jesus-Christ, d'avoüer humblement que sa nature est trop aveugle pour connoître la vérité & la justice, qu'elle est trop foible pour accomplir le bien même qu'elle connoîtroit, qu'il a besoin de la lumiere d'enhaut, & de la force toute puissante de la grace, & que s'il a quelque bien en lui, c'est à Dieu seul qu'il faut en rapporter l'honneur & la gloire.

V. I.

Si la grace versatile est toûjours donnée à l'homme, si elle ne peut lui être refusée sans qu'il cesse de pécher, qu'est-ce que Jesus-Christ a fait plus aux hommes que les Philosophes? Il a instruit, les Philosophes l'ont fait. Il a donné des loix, les Philosophes en ont donné. La grace étoit presente du temps des Philosophes, comme du temps de Jesus-Christ. On dira, sans doute, que c'est Jesus-Christ qui l'a donnée, mais qu'importe; Dieu ne pouvoit la refuser, quand même il n'auroit pas envoyé Jesus-Christ. Si sans cela les hommes n'auroient point commis de péchez, à quoi donc a plus servi l'avénement

de

de Jeſus-Chriſt que celui de Platon? On auroit eu la grace ſans l'un & ſans l'autre, ils ont prêché l'un & l'autre ; la doctrine de l'un eſt à la vérité plus parfaite que celle de l'autre ; mais celle de Platon eſt auſſi plus parfaite que celle d'un autre Philoſophe. Ainſi Jeſus-Chriſt ſera au deſſus de Platon, un peu plus que Platon n'eſt au deſſus d'Epicure, par rapport à l'utilité qu'ils ont apportée au genre humain ; mais quelle horrible & épouventable comparaiſon ?

VII.

Depuis les premiers temps du monde que Dieu a donné une reſſource de ſalut, en promettant aux hommes un Libérateur, l'univers entier ſe diſpoſe à le recevoir. Tout ce qui ſe paſſe dans le monde eſt une préparation à ce grand événement. Toute la nature ne ceſſe de crier après ſon Rédempteur. Le genre humain percé de playes, & couché par terre, attend, en ſoûpirant, l'avénément du médecin céleſte. Abraham voit de loin le jour de Jeſus-Chriſt, & il en treſſaille de joye. Simeon eſt content de mourir, lorſque ſes yeux auront vû la lumiere des nations. Les juſtes de l'ancien Teſtament, ces hommes de deſirs, eſperent que ce Meſſie donnera la paix, quand il ſera venu, qu'il briſera le joug

joug de nôtre captivité, qu'il remportera la victoire sur des ennemis mille fois plus terribles que les Amalécites & les Philistins. Ils souhaitent de se reposer sous l'ombre de ses aîles. Bien-heureux les yeux qui le verront, & les oreilles qui l'entendront. Dans ces jours-là, jours de salut, jours de bénédiction, Juda sera sauvé, Israël habitera avec confiance, toute la terre prendra une forme nouvelle.

Mais qu'on me dise où est le bonheur de ces jours-là, si la grace qui sauve est une grace versatile. Une telle grace est pour tous les temps & pour tous les lieux. Ceux qui ont vécu dans les siécles précédens ont eu une grace versatile; & ceux qui ont vécu dans ces jours n'ont eu qu'une grace versatile. Ceux qui ont vécu dans les siécles précédents ont eu un pouvoir d'équilibre; & ceux qui ont vécu dans ces jours n'ont eu qu'un pouvoir d'équilibre. Or l'équilibre est toûjours équilibre, il donne le même pouvoir, la même facilité à tous ceux qui l'ont; & la récompense éternelle sera accordée à tous ceux qui auront fait un bon usage de ce pouvoir. Le Scythe & le Chrétien, le Barbare & l'Israëlite, le peuple plongé dans les ombres de la mort & le peuple qui a vû cette grande lumiere, tout est de niveau. Où est donc le privilége de ces jours tant desirez? Où est l'avan-

l'avantage que le Meſſie a apporté au monde, à ce monde dans lequel il paroiſſoit que Dieu avoit laiſſé abonder l'iniquité, pour y faire ſurabonder la juſtice ? Prophétes, ceſſez de nous conſoler par l'eſpérance de cet événement. Le Dieu de Sinaï remontera au ciel, comme il en eſt deſcendu, ſans répandre ſur nous des dons nouveaux. Filles de Sion, ne vous abandonnez pas à des tranſports de joye ; ne chantez plus des cantiques d'allégreſſe ; vôtre Roi qui vient à vous ne fera rien pour vous qu'il n'ait fait depuis le commencement du monde pour toutes les nations. Diſciples fidelles, vous vous trompez de vous croire favoriſez ; excepté certaines graces extérieures, graces Pélagiennes, je veux dire, ſa prédication, ſes miracles, ſes exemples, il ne vous donne de ſecours intérieurs que ceux qu'il a donnez aux hommes réprouvez. O Sauveur du monde, le deſiré des Nations, l'attente d'Iſraël ! Auriez-vous ainſi fruſtré nos eſpérances ? Nous attendions de grands biens, & nôtre ame languiroit dans la même pauvreté ; la force, & elle auroit la même foibleſſe. A vôtre arrivée vous deviez ébranler le ciel, la terre, & toutes les nations, & vous les auriez laiſſées dans le même état. Sans déployer la force de vôtre bras ſur les cœurs rebelles, vous vous ſeriez contenté

contenté d'un miniſtere tout extérieur, de prêcher, d'exhorter, de donner bon exemple. Pour des graces intérieures, vous auriez continué de les donner, comme vous avez toûjours fait depuis les premiers temps du monde. Eſt-ce donc là, ô mon Dieu, à quoi ſe termineroit ce que nous attendions de vous ? Sont-ce là ces grands avantages que tout l'univers a eſpéré de vôtre avénement ?

VIII.

Non ſeulement on peut connoître le beſoin de Jeſus-Chriſt & l'efficace de ſa grace, ſi l'on conſidére le genre humain tout entier, & la maniere dont Dieu l'a conduit depuis ſon origine ; mais chaque juſte, chaque fidéle nous offre dans ſa converſion un exemple d'une ſemblable merveille. Tout ce qui s'eſt paſſé dans le vaſte enclos de l'univers, ſe retrouve preſque dans la ſecrette conduite de chaque homme en particulier. Je ſçai qu'il y a des ames privilégiées, & qui ont toûjours vécu dans l'innocence ; mais il en eſt peu. Il eſt au contraire fort fréquent de voir des perſonnes paſſer par tous les états par où le genre humain a paſſé.

La premiere jeuneſſe eſt remplie d'aveuglement & de cupidité ; on ſe livre aux deſirs déréglez & corrompus, & l'on

ne

ne croit pas même pécher en s'y livrant. Semblable à l'état de ces gentils abandonnez à leur propre nature, on avale l'iniquité comme l'eau, & l'on vit dans le plus furieux amour du monde avec une fausse paix, & une assurance mal fondée, dont on joüit à l'abry des ténébres de son aveuglement.

Ensuite vient la lumiere qui instruit sur les devoirs, la conscience reproche, la loi de Dieu se presente à l'esprit, on sçait que c'est un mal, mais la passion trop violente prend le dessus & franchit les barrieres de la régle connuë; la cupidité est un torrent qui s'enfle & qui s'augmente pour rompre la digue du précepte & de la défense, & cet état est celui du peuple sous la loi.

Enfin ceux à qui Dieu veut faire misericorde, sont touchez par les traits de la grace; mais cette grace n'opére point la conversion en un moment. Elle a ses progrès & ses degrez; elle nous laisse longtemps aux prises avec nous-mêmes; elle ne corrige pas tout d'un coup toutes nos fautes; on fait des efforts, on retombe, ensuite on se ranime, on combat, on se relâche, on lutte contre soi-même, on se fortifie peu à peu, on se sent capable de certaines entreprises, dont on se croyoit incapable auparavant, on surmonte des difficultez, que la cupidité avoit fait paroître

roître insurmontables, la voye du salut s'aplanit, & enfin on entre dans les sentiers de la justice.

L'homme qui a passé par ces états devient par soi-même une preuve vivante du besoin que nous avons de Jesus-Christ, & de la puissance de sa grace. Ce qui paroissoit impossible à l'homme, ce que sa cupidité lui avoit fait croire qu'il ne pourroit jamais surmonter, il voit à sa propre honte, & à la gloire de la grace de Jesus-Christ, qu'il en a triomphé, qu'il a vaincu ces habitudes si invétérées, ces inclinations si violentes, ces cupiditez si enflammées; & il voit qu'il n'est parvenu à ce point qu'en recourant à Jesus-Christ, qu'en venant confesser à ses pieds, ce qu'il a appris par une trop funeste expérience, je veux dire sa propre foiblesse, son néant, ses miseres. Cet aveu humble & sincere est le grand moyen pour réformer le cœur, comme l'enseigne S. Augustin en une infinité d'endroits, & comme on le remarque aussi dans la conduite des ames.

Depuis donc que l'homme s'est donné à Jesus-Christ, depuis qu'il a commencé à invoquer son saint Nom, il découvre en lui-même un changement notable, &, quoiqu'il ne soit point entierement assuré s'il est digne d'amour ou de haine, il ne laisse pas néanmoins de voir évidemment

la conduite extérieure réformée, de ſentir une facilité à pratiquer, ou à s'abſtenir, où il ne ſentoit que des rigueurs & des difficultez. Quoiqu'il ne perde jamais la crainte ſalutaire, il a de fortes conjectures qui le raſſurent ſur l'état de ſon ame, il n'éprouve plus, comme auparavant, ces troubles & ces remords qui accompagnent le crime; il goûte la paix, la douceur, la conſolation de la vertu; il trouve en lui-même des ſentimens de componction, d'amour, de deſirs, d'une joye & d'une tendreſſe toute ſpirituelle. Sentimens dont il n'avoit pas même l'idée avant qu'il ſe fût donné à Jeſus-Chriſt. Il voit qu'à la faveur de ces nouvelles graces, tout ſon cœur ſe développe, ſa raiſon ſe reconnoît, ſes penchans & ſes inclinations ſe retrouvent & ſe réuniſſent; & par la comparaiſon qu'il fait entre ſon état paſſé & l'état preſent, il apperçoit la force & la puiſſance de la grace, la vérité de la religion divine qu'il profeſſe, le caractere du vrai Meſſie, qui eſt ce Dieu qui le ſauve, & ce fort d'Iſraël qui le rachete.

CHAPITRE IV.

De Jesus-Christ.

I.

LA foi nous apprend que toutes les graces viennent de Jesus-Christ, comme tous les êtres viennent de Dieu. Dieu a créé, & Jesus-Christ a renouvellé; Dieu a établi, & Jesus-Christ a réparé; Dieu a formé Adam, & Jesus-Christ a formé l'homme nouveau. Ces deux opérations, quoique fort différentes, sont aussi efficaces l'une que l'autre. Le Rédempteur est Dieu comme le Créateur. Dans la création la créature est produite & déterminée à l'être; dans la rédemption elle est donc produite & déterminée au bien, c'est-à-dire, que Dieu fait qu'elle s'y détermine. La créature n'est que par la création, de même la volonté ne se détermine au bien que par la prémotion. Jamais le bien ne se fera (dans l'état où nous sommes) sans Jesus-Christ, comme jamais un être ne subsistera sans Dieu. Dieu crée tous les êtres, parce qu'il est l'être des êtres. Jesus-Christ forme tout le bien, parce qu'il est le saint des saints; & ne nous rachete-t'il pas en Dieu, comme il nous a créez en Dieu?

II.

II.

Jeſus-Chriſt eſt non ſeulement le principe de la grace ; mais il en eſt encore le modéle. Tout eſt ſemblable entre ſon humanité & la nôtre, ſa chair, ſon ſang, ſon ame, ſon élection. Il y a néanmoins de la différence, en ce que Jeſus-Chriſt, étant le chef de tous les hommes, ſon humanité a reçû la plénitude de la grace, & ſes membres n'en reçoivent que des écoulemens. Il y a donc entre Jeſus-Chriſt & les hommes une union de reſſemblance, parce qu'il eſt le modéle de la grace ; mais il y a encore une union de principe, parce qu'il eſt la cauſe qui opére en nous cette reſſemblance. Il eſt nôtre principe dans l'ordre de la grace, comme l'eſt Adam dans l'ordre de la nature.

Tout le genre humain eſt partagé en deux claſſes ; & comme ceux qui ſont d'une même claſſe ſont unis en leur chef, * on peut dire que tout le genre humain ne fait que deux hommes, Adam, & Jeſus-Chriſt ; le chef de vie, & le chef de mort. Quand nous voulons conſidérer le peché, il faut le conſidérer en Adam ; & quand nous voulons conſidérer la grace, il faut la conſidérer en Jeſus-Chriſt.

* S. Aug. l. 2. op. imp. cont. Jul. n. 163. p. 1018.

Or Jesus-Christ est une grande lumiere de la grace efficace. Le Verbe éternel éclaire l'humanité sainte par les rayons de la Divinité, la volonté divine gouverne & détermine la volonté humaine. Peut-on concevoir une communication trop intime entre ces deux natures unies hypostatiquement ? Peut-on concevoir une opération trop efficace, une effusion de grace trop abondante ? * Y a-t'il jamais eu lieu de craindre que l'humanité de Jesus-Christ n'ait peché, quoi qu'elle ait été libre ; ou bien y a-t'il lieu de croire que sa volonté n'étoit pas libre, parce qu'elle étoit déterminée par le Verbe ? Au contraire n'étoit-elle pas d'autant plus libre, qu'elle pouvoit moins devenir l'esclave du peché ?

III.

Ce seroit une erreur d'oser dire qu'en Jesus-Christ il y avoit quelques opérations purement humaines. Comme il est Dieu & homme tout ensemble, si l'homme seul eût agi sans Dieu, ce ne seroit plus Jesus-Christ qui auroit agi. L'union hypostatique s'étend à toutes les parties, à tous les degrez d'être, à toutes les opérations, à tout ce qu'il y a de réel dans la nature humaine. Le Verbe s'est uni à nôtre nature

* S. Aug. l. de prædest. Sanct. c. 15.

ture toute entiere ; & admettre la moindre opération qui fût purement humaine, ce seroit anéantir une telle union.

Les opérations de la volonté de Jesus-Christ sont donc des opérations *théandriques*, il faut que Dieu & l'homme opérent dans chaque opération.

Sans doute que ce n'est pas l'homme qui fait opérer le Verbe, mais le Verbe qui fait opérer l'homme. Car c'est le Verbe qui conduit la nature humaine, qui la dirige, qui la gouverne. C'est à la personne du Verbe qu'elle appartient & qu'elle est unie. Donc il n'y a point dans la volonté humaine de Jesus-Christ, d'opération, de mouvement, de détermination, que ce ne soit le Verbe qui l'ait fait opérer à l'humanité ; & par conséquent l'opération du Verbe sur l'humanité sainte, est une opération prédéterminante.

Qu'on essaye d'appliquer à la volonté humaine de Jesus-Christ les autres systêmes. Si l'influence du Verbe sur la volonté humaine est une influence versatile, la détermination vient de l'humanité seule. Car un tel secours ne détermine pas. Or la détermination est une action & une réalité. Donc il y a une action purement humaine, & qui ne vient point du Verbe.

Si l'influence du Verbe sur la volonté est une influence purement morale, le

Verbe ne fait qu'exciter la volonté humaine à se déterminer, & n'opére pas réellement & physiquement sa détermination & son consentement. Donc ce consentement & cette détermination viennent de l'humanité seule ; donc il y a quelque action & quelque réalité purement humaine, & qui ne vient point du Verbe.

Si l'influence du Verbe sur la volonté humaine n'est pas efficace par elle-même, donc c'est la volonté humaine qui lui donne l'efficace qu'elle n'avoit pas ; donc la volonté humaine ajoûte, & enchérit sur les influences du Verbe. Il n'importe ce qu'elle y enchérisse, soit détermination, soit inflexion, soit consentement, soit tout ce qu'il vous plaira. Ou le Verbe opére tout cela dans la volonté humaine, & l'opération est prédéterminante ; ou l'humanité enchérit sur l'opération du Verbe, & ce qu'elle enchérit, ce qu'elle ajoûte est purement humain. En ce qu'elle pousse plus loin, en ce qu'elle va outre l'influence du Verbe, cela ne vient plus de cette influence même du Verbe. Or comme ce seroit un blasphéme de ne pas reconnoître qu'en Jesus-Christ toutes les opérations & les mouvemens sont *théandriques*, & que la volonté humaine n'agit que par la direction du Verbe, il s'ensuit que l'opération du Verbe sur la volonté humai-

humaine en Jesus-Christ est prédéterminante : & c'est dequoi il faudra parler encore dans la 5. Section.

Considérons donc dans nôtre chef la source même de la grace, qui se répand ensuite dans tous ses membres, selon la mesure d'un chacun. * C'est par la même grace que tout homme est fait chrétien, depuis le premier pas de sa foi & de sa conversion, par laquelle cet homme a été fait le Christ depuis le premier moment de sa conception. C'est par le même esprit que celui-là est rené, & que celui-ci est né ; que celui-là a reçû la remission de ses pechez, & que celui-ci a été préservé de tout peché, & rendu impeccable.

CHAPITRE V.

De la conversion du cœur.

QU'il est grand de forcer l'Egypte par une multitude de miracles à rendre la liberté au peuple d'Israël, de séparer les mers pour ouvrir un passage à ce peuple, & les réunir sur le champ pour ensévelir sous les eaux Pharaon avec sa puissance, de conduire ce peuple nombreux au travers d'un desert brûlant & stérile,

* S. August. au même endroit.

de faire marcher à leur tête un Ange qui porte le signal de leur campement, un Ange environné d'une colomne de feu pour les garantir des ténébres de la nuit, & d'une nuée épaisse pour les défendre des chaleurs du jour, de commander aux nuées de pleuvoir de la nourritnre dans le besoin, & aux rochers de se fondre en eaux pour étancher leur soif, de terrasser des armées puissantes, des nations féroces, des Rois belliqueux, de faire marcher la terreur & l'effroi devant ce peuple, allarmer les habitans de la terre promise, les exterminer par des victoires redoublées, y introduire à leur place cette nation bénîte, l'y maintenir par une suite non interrompuë de prodiges & de miracles.

Voila ce que Dieu a fait pour les Israëlites par le ministere de Moyse. Mais que l'œuvre d'un Dieu incarné est au dessus du ministere d'un homme mortel ! Jesus-Christ nous délivre de la tyrannie du Démon ; il nous fait sortir par le baptême d'une région de mort ; il noye dans ces eaux salutaires le peché qui nous retenoit captifs ; il nous conduit au milieu d'un monde aveugle & corrompu, stérile en bonnes œuvres, & tout enflammé de cupidité ; il nous donne l'esprit saint pour nous guider dans les voyes du ciel, & nous protéger contre les ténébres de l'ignorance & les

les ardeurs de la cupidité ; il nourrit nôtre ame défaillante d'un pain céleſte, & ſa grace eſt une ſource d'eau vive qui réjaillit juſques dans la vie éternelle ; il abbat toute hauteur qui s'éleve contre Dieu ; il nous fait triompher de tant d'ennemis qui nous environnent ; il nous met en poſſeſſion de la ſainteté & de la juſtice ; & nous y fait perſévérer par l'aſſiſtance continuelle d'une grace victorieuſe, malgré l'effort des plus violentes tentations.

Quel magnifique appareil que celui de l'ancienne loi ! L'Ange qui en eſt le miniſtre deſcend dans une nuée ; il donne la loi ſur des tables de pierre au milieu des foudres & des éclairs. Mais que Jeſus-Chriſt eſt venu dans une plus grande pompe ! C'eſt un Dieu qui paroît à l'eſprit avec la lumiere de la vérité ; & qui grave ſa loi ſur les tables de nôtre cœur. Les Apôtres pendant leurs jours ont fait plus de miracles que Jeſus-Chriſt même. Ils ont ſemblé être les maîtres de la nature ; mais que Jeſus-Chriſt eſt au-deſſus des Apôtres ! C'eſt Jeſus-Chriſt ſeul qui convertit ; les Apôtres ne ſont que les miniſtres de la converſion ; les Prophéties en ſont les promeſſes ; les miracles de l'ancien Teſtament en ſont les figures ; ceux du nouveau en ſont les témoins. O que la converſion eſt un grand miracle, puiſqu'el-

le est le centre de tous les autres !

C'est ne l'entendre guéres, que de dire qu'à presenf Dieu fait moins de miracles qu'il n'en a fait autrefois ; il en fait encore davantage. La multitude en ôte la surprise, Dieu éclaire encore les aveugles ; il fait entendre les sourds ; il délivre les possedez ; il ressuscite les morts ; car c'est faire tout cela que de convertir un pécheur ; c'est faire encore bien davantage.

Mais si la conversion est un miracle, si elle est même un chef d'œuvre de miracle, pourquoi balance-t'on à décider, que c'est une action de Dieu physique & prédéterminante qui l'opére ? Quoi ! ne faut-il pas que Dieu étende son bras pour nous délivrer de la servitude du peché, aussi-bien que de celle de Pharaon qui en étoit la figure ? * Ceux qui connoissent les ressorts du cœur humain, parlent de convertir un cœur comme de transporter une montagne ; de rétablir une volonté déréglée, comme de rétablir des yeux crevez, ou un membre coupé. L'un & l'autre est l'œuvre de Dieu. Son opération est également efficace, soit qu'elle agisse, soit qu'elle fasse agir. Tout système qui traite de ce miracle, cesse d'être vrai, à proportion de

* S Aug. de spiritu & lit. c. 35. & l. 6. op. imp. n. 18.

de ce qu'il cesse d'être merveilleux. Les adversaires de la grace efficace se sont donc bien mécontez, puisqu'ils n'ont cherché qu'à en diminuer la merveille.

CHAPITRE VI.

Des opérations extraordinaires.

I.

IL y a peu de chose à dire ici touchant les opérations extraordinaires, parce que j'en vois peu qui quadrent avec nôtre question. Je ne dirai pas que l'opération du Démon dans les possedez est une opération très-forte & très-puissante, car cette opération tombe directement sur le corps, & sur l'imagination des personnes qui sont dans ce triste état; & qu'elle y suscite des mouvemens indépendamment, & même contre la volonté. Il n'y a rien de commun entre une telle opération, & celle de Dieu sur la volonté.

Je n'alléguerai pas non plus le pouvoir des éxorcismes de l'Eglise pour chasser les Démons; pouvoir que les saints Peres dès les premiers siécles apportent comme une des preuves subsistantes & visibles de la religion, & qui se vérifie encore de nos jours parmi les nations payennes; cette matiere demanderoit une plus ample discussion.

Disons néanmoins en passant, que comme le Démon n'agit point sur les corps immédiatement, mais seulement comme cause occasionnelle, & par l'entremise de la cause générale, qui remuë certains corps, lorsque cet esprit impur veut qu'ils soient remuez ; on ne conçoit, ce me semble, que deux manieres d'empêcher que le Démon ne nuise à une certaine personne. La premiere, est de faire en sorte que le Démon ne veüille plus agir sur elle, mais qu'il tourne sa malice vers d'autres objets. La seconde, est que Dieu cesse d'imprimer du mouvement à un certain corps, quoique la volonté du Démon le demande.

L'une & l'autre de ces manieres est suffisante pour garantir un homme des attaques du Démon ; mais je ne sçai si l'une sans l'autre seroit suffisante pour expliquer la matiere des éxorcismes. Car si Dieu n'empêchoit le Démon de nous nuire, qu'en refusant de nous communiquer l'action de cet esprit déréglé, les éxorcismes ne seroient plus des conjurations du Démon, mais des prieres vers Dieu ; on ne reconnoîtroit plus en Dieu un pouvoir sur le Démon même pour changer & pour arrêter son action. Il paroît donc que Dieu empêche que le Démon ne nuise à une certaine personne de l'une & de l'autre maniere ; & qu'il domine sur la volonté de cet esprit impur.

Or

Or on ne conçoit que deux manieres de dominer, dont l'une eſt de lui commander ſimplement de ne point agir ainſi, l'autre eſt de le faire agir autrement. Un ſimple commandement, dépoüillé de toute autre action, ne paroît pas ſuffire. Car cet eſprit rebelle n'eſt guére diſpoſé à ſe rendre aux ordres de Dieu. Il faut donc que Dieu n'impoſe pas ſeulement une loi au Démon, mais qu'il la lui faſſe éxécuter. Il eſt vrai que le Démon n'éxécute point cet ordre par ſoûmiſſion pour Dieu, il eſt vrai qu'il ne l'éxécute que malgré lui, comme un lion qu'on oblige à quitter ſa proye, mais qui ne quitte point ſa férocité. C'eſt pourquoi, quoique les éxorciſmes de l'Egliſe me paroiſſent marquer un domaine ſouverain de la puiſſance divine ſur la volonté du Démon, on ne doit point le comparer avec cet empire qu'il éxerce maintenant ſur nos cœurs, quand ce ne ſeroit que parce que Dieu nous fait aimer ce qu'il nous commande, & nous fait trouver du plaiſir à nous y ſoûmettre.

II.

A ces agitations extraordinaires du Démon, on pourroit oppoſer les impreſſions de l'eſprit de Dieu ſur les Prophétes. Comme il y en a dans leſquelles leur liberté n'avoit point de part, choiſiſſons un exemple

ple dans lequel cette liberté paroisse dans toute son étenduë ; c'est celui des Ecrivains canoniques. *J'ai jugé à propos d'écrire*, dit Saint * Luc au commencement de son Evangile. Voila une action parfaitement libre, & cependant qui peut douter que ce ne soit le S. Esprit qui lui ait inspiré efficacement une telle volonté ? *Visum est & mihi.* POTEST, dit S. Ambroise, *non soli visum esse, quod sibi visum esse declarat: Non enim voluntate tantùm humanâ visum est, sed sicut placuit ei qui in me loquitur Christus, qui ut id quod bonum est, nobis quoquè videri bonum possit, operatur : quem enim miseratur, & vocat ; & ideò qui Christum sequitur potest interrogatus, cur esse voluerit Christianus, respondere, Visum est & mihi, quod cùm dicit, non negat Deo visum ; à Deo enim præparatur voluntas hominum, ut enim Deus glorificetur à Sancto, Dei gratia est.*

Peut-on rien de plus libre que la parole de Caïphe, rapportée dans l'Evangile ? Ce malheureux Pontife ne s'imaginoit-il pas parler en bon politique ; ne pensoit-il pas qu'il étoit libre à donner un tel conseil ? Ne le fit-il pas avec toute la délibération de sa volonté ? N'éprouvoit-il pas en lui-même un vrai pouvoir de ne le point donner,

* Saint Luc. Ce passage est rapporté par Saint Augustin, l. de dono pers. c. 19.

ner ; ne croyoit-il pas même que cette penſée ne venoit que de lui ; ne s'en applaudiſſoit-il pas, comme d'une ingénieuſe invention & d'une rencontre ſubtile ? Ne ſe regardoit-il pas comme étant ſeul l'auteur de cet avis, auſſi-bien que d'un millier d'autres qu'il avoit donnez dans les aſſemblées ? Ne s'y détermina-t'il pas auſſi indifféremment, auſſi nonchalamment même, qu'à toutes les autres actions de ſa vie ? Et néanmoins qui peut douter que ce ne ſoit le Saint Eſprit qui l'ait déterminé d'une maniere particuliere ?

III.

Parmi une infinité de faits & de penſées que les Ecrivains inſpirez pouvoient mettre par écrit, il a fallu faire un choix. Si l'opération de Dieu en eux n'a été que verſatile, ce n'eſt plus Dieu, mais leur volonté qui a déterminé ce qu'ils devoient écrire, & ce qu'ils devoient paſſer ſous ſilence. Si Dieu ne les a dirigez à écrire tels ou tels événemens que par des attraits inefficaces, mais attraits qu'il leur a donné dans le moment où il a prévû qu'ils y conſentiroient, on ne peut point dire que ce ſoit Dieu qui ait parlé en eux ; & que leur parole ſoit la parole de Dieu.

Une parole n'eſt parole de Dieu, une penſée n'eſt divine, une détermination à écrire

écrire telles ou telles choſes, n'eſt divine, qu'autant que Dieu l'opére par une action particuliere. Or ſi Dieu n'a donné à ce Prophéte que des attraits qui n'ont pas eu la force par eux-mêmes d'opérer cette détermination, Dieu ne l'a point opérée. D'ailleurs comme Dieu n'a fait que donner des attraits inefficaces, & que c'eſt l'homme qui, en ſe déterminant, leur a donné l'efficace, l'homme a plus opéré que Dieu; ainſi l'Ecriture ſainte eſt plus la parole de l'homme, qu'elle n'eſt la parole de Dieu.

Elle n'eſt plus même en aucune maniére parole de Dieu. Car ce n'eſt pas parler, que de donner ſimplement à un homme des attraits qui n'ont pas la force de le faire parler. Quand nôtre corps parle, c'eſt plus proprement nôtre ame qui parle, que nôtre corps, parce que c'eſt elle qui le remuë efficacement, & qui le détermine. Il en faut dire autant de l'opération par laquelle Dieu remuoit l'eſprit & la volonté des Ecrivains canoniques. L'opération du S. Eſprit ſur eux étoit donc efficace & prédéterminante, & toutefois ils étoient libres: preuve inconteſtable que la prémotion ne détruit nullement la liberté, & que les objections qu'on forme contre la prémotion, ne doivent point être écoutées, puis qu'elles combattroient de même ces opérations extraordinaires qui ſont in-

dubita-

dubitables : preuve encore que Dieu peut tourner les cœurs comme il veut, & quand il veut ; en ſorte qu'il ne reſte plus qu'à ſçavoir s'il le fait dans le cours ordinaire, ce que nous avons montré dans les chapitres précédens.

Remarquons ſeulement que parmi les opérations de Dieu prédéterminantes, il faut néceſſairement en diſtinguer de pluſieurs ſortes. Le Verbe dirige l'humanité ſainte de Jeſus-Chriſt, par une opération prédéterminante ; mais cette opération eſt bien différente de celle par laquelle il dirige un Prophéte. Par l'une, il dirige une nature qui lui eſt hypoſtatiquement unie, & non par l'autre. Par l'une, l'humanité ſainte fait des opérations *théandriques*, & par l'autre, les Prophétes ne font rien de ſemblable. De même auſſi l'opération prédéterminante par laquelle il dirige les hommes inſpirez, eſt différente de celle par laquelle il dirige les juſtes du commun. Cette opération dans les Prophétes, fait que Dieu parle en ſon propre nom d'une maniere très-particuliere ; dans les juſtes il n'en eſt pas ainſi, quoi que tout le bien qui eſt en eux doive être rapporté à Dieu. Si nous ne comprenons point la différence de ces genres d'opérations prédéterminantes, ce n'eſt pas une raiſon de ne les pas reconnoître.

CHA-

CHAPITRE VII.

Réfutation de quelques objections qui ont rapport à trois grandes playes de la morale chrétienne.

UNe des marques les plus considérables de la vérité d'un sentiment, c'est que les objections mêmes qui l'attaquent, attaquent aussi les plus grands principes de la morale, & que par là ces objections, bien loin de fournir des armes pour le combattre, se tournent en preuve pour le défendre. Je trouve ici quelque chose de semblable touchant les secours efficaces par eux-mêmes.

I.

Ce sentiment est trop dur, dit-on, pour pouvoir l'embrasser. C'est un reproche qui n'est que trop ordinaire, & c'est peut-être celui qui fait le plus d'impression. Car ce ne sont pas les difficultez les plus solides qui pour l'ordinaire frappent le plus. On se borne à l'écorce, & l'on se choque plus des apparences que du fond.

A cette difficulté, il me semble qu'il est naturel de répondre, qu'un esprit sage & réglé, qui fait ses délices de la vérité toute

toute ſeule, ne doit rien trouver de dur & de peſant que l'erreur.

Ce mot ſuffit pour découvrir le faux d'une objection ſi frivole ; mais non pas pour en montrer le dangereux. Cette fauſſe délicateſſe, qui ſe rebute des véritez un peu fortes, prend ſes racines de plus loin. C'eſt une ſeule & même diſpoſition qui nous empêche d'attacher nôtre eſprit aux véritez ſolides & étenduës, & qui nous dégoûte des maximes pures & ſévéres. Nôtre cœur aime à ſe mettre au large, & du côté de ſes connoiſſances, & du côté des principes de ſa conduite. Il eſt naturellement mol & languiſſant, ſouffrant impatiemment la vigueur des principes, & les nerfs de la diſcipline ; de là ces penſées ordinaires, qu'on ne peut ſuivre dans la pratique les principes de la ſpéculation, qu'il faut en rabattre, & ne ſe point tenir ſi ferme ſur ces régles.

Mais quelle ſera la loi de nôtre conduite, ſi la régle ceſſe de l'être ? On ſe trompe lourdement & dangereuſement. Les régles ne ſont point trop dures quand on les joint avec leurs exceptions & leurs correctifs, ou plûtôt quand on a aſſez d'étenduë d'eſprit pour combiner toutes les régles qui ont rapport à une action, & conſidérer ce qui en réſulte. Dieu les a faites pour l'homme, il ſçait ſa portée & ſes

ſes forces. Mais quand je parle de ſes forces, ce ne ſont pas de celles qu'il tient de lui-même, & par leſquelles il détermine un ſecours foible, mol, inefficace; ce ſont celles qu'il emprunte d'une grace toute-puiſſante.

J'entre fort dans la penſée d'un Thomiſte moderne, qui prétend que la ſource de la plûpart des rélâchemens ſur la morale, & des déciſions licencieuſes ſur les cas de conſcience, c'eſt que prévenu de fauſſes opinions ſur la grace, l'on permet pluſieurs choſes, ſous ce prétexte ſpécieux qu'il ſeroit dur de les interdire, que cela peineroit trop la nature, que cela ſeroit au deſſus de ſes forces. Oüi, ſi nous n'en avons point d'autres que les nôtres, ou celles d'un ſecours inefficace. Mais y a-t'il de fardeau qui peſe, quand une main toute-puiſſante nous ſoûtient; y a-t'il de devoir pénible & amer lors que Dieu répand dans le cœur une ſainte douceur, & une ardeur victorieuſe de toutes les difficultez?

II.

Voici une autre objection contre les ſecours efficaces.

On s'imaginera peut-être, qu'afin que nous ſoyons coupables, lors que nous tranſgreſſons un précepte, il faut que Dieu nous ait donné tout ce qu'il a à donner.

ner de ſa part pour nous le faire accomplir, & qu'après avoir reçû tout cela de Dieu, la volonté ſe détermine d'elle-même à la tranſgreſſion, plûtôt qu'à l'accompliſſement de ce précepte.

Or cette penſée ſeroit capitalement oppoſée au ſentiment des ſecours efficaces. Car lors qu'on tranſgreſſe le précepte, il eſt vrai qu'il n'y a point d'inconvénient, qu'outre la puiſſance naturelle de l'accomplir, on en ait encore reçû un nouveau pouvoir, par un ſecours ſuffiſant, comme nous le dirons en ſon lieu. Mais il ſeroit abſurde de dire, que lors qu'on tranſgreſſe le précepte, on auroit reçû de Dieu un ſecours efficace, c'eſt-à-dire, un ſecours qui nous le fait infailliblement accomplir.

Mon deſſein n'eſt point ici de répondre exactement à cette objection, mais de montrer les conſéquences qu'elle peut avoir pour la morale. Il eſt conſtant néanmoins que ſi elle ſe trouve fauſſe en morale, elle ne peut être vraye en ſpéculation; & que ſi elle eſt oppoſée à la vertu, elle l'eſt auſſi à la verité. Examinons donc cette objection.

Pour tranſgreſſer un précepte, il faut que Dieu nous ait donné généralement tout ce qu'il a à nous donner de ſa part pour l'accomplir. Mais qu'eſt-ce que Dieu a à nous donner de ſa part, pour accomplir un précepte? Il a à nous donner des attraits

traits qui nous excitent à nous déterminer : & ces attraits en quoi consistent-ils ? Ce sont de bonnes pensées qui nous éclairent, ce sont de bons mouvemens qui nous sollicitent au bien. Mais si c'est là ce que Dieu a à nous donner de sa part, lors que je n'ai point eu de bonnes pensées en transgressant un précepte, lors que je n'ai senti aucun bon mouvement qui m'ait averti, lors que je me suis brutalement livré à l'excès, & à la fureur de mes passions, lors que j'ai peché par inadvertance, par ignorance, par erreur, Dieu ne m'a donc point donné tout ce qu'il avoit à me donner de sa part ? Il ne m'a donc point donné ces pieux attraits, & par conséquent je n'ai point peché en violant ces préceptes, s'il est vrai que pour pécher en les violant, il faut avoir reçû de Dieu, tout ce qu'il a à nous donner, pour les observer. C'est donc à l'horrible & à l'abominable doctrine du peché philosophique que se termine cette grande objection contre les secours efficaces & prédéterminans. C'est sur elle qu'elle roule. Voila ce que cette doctrine a à combattre. A-t'elle lieu de craindre de telles oppositions, ou bien de s'en glorifier ?

Que ces principes qui attaquent les secours efficaces ouvrent une grande & pleine entrée à toutes sortes de relâchemens.

Car

Car ſi l'on eſt excuſé de ſon peché, lors qu'on peche ſans penſer à Dieu, pourquoi n'en ſeroit-on pas excuſé, lors qu'on a crû probablement accomplir ſa volonté ? La probabilité a autant & plus de droit d'ôter les péchez du monde, que l'inadvertance. Auſſi n'eſt-il pas à craindre que jamais perſonne ſoûtint les principes du péché philoſophique, ſans ſoûtenir la probabilité.

Mais quel ravage la probabilité n'eſt-elle pas capable de faire dans la morale chrétienne ? Elle entraîne avec elle une légion de maux. En ſubſtituant un faux principe de la conduite, au principe ſolide & véritable, elle ébranle tout l'édifice. Eſt-il de devoir auquel elle ne donne atteinte, de loi qu'elle ne rende inutile, de diſcipline qu'elle n'énerve ? Qui peut mettre des bornes à ſes licentieuſes entrepriſes ? Elle rend chancelans les plus grands principes, elle rend incertaines les plus ſaintes veritez. Que dis-je, elle met dans une même balance la verité & l'erreur, & elle donne à l'une & à l'autre, le même poids, la même ſûreté, le même mérite.

III.

La premiere playe de la morale chrétienne eſt donc de ne point prendre la régle pour le fondement de ſa conduite, mais de ſe gouverner ſelon qu'il paroît

roît convenir à la foibleſſe humaine.

La ſeconde playe eſt de ſubſtituer de fauſſes régles aux véritables.

La troiſiéme eſt d'appliquer mal les bonnes régles. Diſons encore un mot ſur cette derniere.

C'eſt dans la conduite particuliere que ceci a lieu. Une indulgence effrénée y fait autant de dégaſt qu'une prudente éxactitude y fait de fruit. C'eſt de cette conduite que dépendent en grande partie les biens & les maux que nous voyons dans le monde. Lors que j'éxamine les ſources de ces maux, il me paroît que ce n'eſt pas toûjours le mépris des régles dans les Directeurs, qui en eſt la cauſe. Il faudroit être étrangement mauvais pour en venir là. Ce n'eſt pas toûjours non plus l'ignorance, & de faux principes ſur les devoirs; mais je croi que le peu de connoiſſance du cœur humain, & certaines fauſſes idées ſur cette matiere y ont beaucoup de part.

L'homme peu inſtruit du beſoin de la grace & de ſes démarches, ſéduit même par des préjugez & de fauſſes opinions, s'imagine que le cœur humain eſt toûjours en équilibre. Il croit que quelque déréglé que ſoit ce cœur, ſa liberté tient toûjours la balance en état, qu'il ne faut donc qu'un ſouffle pour la faire pencher du côté de la vertu, que le moindre mouvement, le

plus

plus petit acte, une proteſtation de repentir, un ſigne de douleur, un leger effort ſuffit pour remettre le cœur dans la vûe de la juſtice. Ainſi il ſe contente de quelques larmes, qui ſe montrent en un inſtant pour des fautes qui demanderoient, comme le diſent les ſaints Peres, des pleurs abondantes, & une ſuffiſante épreuve.

Si après avoir donné une abſolution précipitée, il trouve encore les mêmes crimes, mêmes paſſions, même dureté, l'équilibre le perſuade encore, qu'il n'a point eu tort d'admettre ſi promptement un tel pecheur à la participation des ſaints myſteres.

Il croit que ce cœur s'étoit relevé pour un moment, & qu'il s'eſt replongé dans la ſuite. Cent fois les mêmes rechûtes arriveront, & cent fois on tiendra la même conduite, & l'on ſe raſſurera ſur une telle penſée; & de là tant de profanations dans les ſacremens, tant de diſſolutions dans les mœurs, & malgré des habitudes criminelles, une telle ſécurité dans ces ames aveugles & corrompues, qui ſe laiſſent conduire par des mains peu habiles, & qui ſe repoſent ſur une conduite ſi irréguliére.

Quand on eſt perſuadé que c'eſt Dieu qui tient le gouvernement de nôtre cœur, & qu'il le réforme par des ſecours efficaces & prédéterminans, ce n'eſt plus ſur de ſi frivoles penſées qu'on ſe fonde dans la pra-

tique. Ce sont les saints Peres, ces hommes pleins de l'esprit de Dieu que l'on consulte, ce sont les regles autorisées dans l'Eglise qu'on étudie, pour connoitre les allûres du cœur humain, pour découvrir les routes de la grace, ses marques, ses progrès, ses retardemens.

Il est donc indubitable, & l'expérience même ne le vérifie que trop souvent, que les principes de la grace ont des nœuds intimes, & des liaisons essentielles avec les principes de la morale, & que selon qu'ils sont vrais ou faux, ils peuvent entrainer après eux des conséquences bien différentes.

NOTE

NOTE

Pour le premier chapitre de la ſeconde partie de la deuxiéme ſection.

HOmere dans une infinité d'endroits marque l'empire ſouverain que la Divinité éxerce ſur les cœurs, & qu'elle éxerce non pas par des adreſſes & des moiens ſubtils ſeulement, mais par autorité & par puiſſance.

Il faudroit tranſcrire tous ſes poëmes, ſi l'on vouloit marquer tous les paſſages où il rapporte aux Dieux les différens événemens, les guerres, les victoires, le ſuccès des entrepriſes; évenemens néanmoins qui dépendent preſque toujours des volontés des hommes & de de leur conduite. Contentons nous de rapporter certains vers où ce pouvoir des Dieux ſur le cœur humain ſe trouve particuliérement exprimé. Et comme il s'agit ici de montrer que ces ſortes d'expreſſions ſont le langage de la nature, que les poëtes ont voulu imiter, il eſt néceſſaire d'en rapporter plus que moins. Je commence par l'Odiſſée qui eſt le dernier ouvrage de ce Poëte. Lib. 1. Odyſſ.

Τῷ δ' ἐνὶ θυμῷ
Θῆκε μένος καὶ θάρσος.

Minerve, dit-il, *mit dans le cœur de Télémaque de la force & de la hardieſſe.*

Plus bas dans le même livre, Pénélope voulant

empêcher le Musicien Phémie de chanter le retour des Grecs après la prise de Troye, parce que ce chant renouveloit ses douleurs, Télémaque lui parle ainsi.

Μῆτερ ἐμή· τί τ' ἄρ' ἄν φθονέοις ἐρίηρον ἀοιδὸν
Τέρπειν, ὅππη οἱ νόος ὄρνυσι; αἴτιοι οὐ τέ τ' ἀοιδοὶ
Αἴτιοι, ἀλλά ποθι Ζεὺς αἴτιος, ὅστε δίδωσιν
Ἀνδράσιν ἀλφηστῆσιν ὅπως ἐθέλησιν ἑκάστῳ.

Mater mea, quid sanè invides jucundum cantorem sese
Oblectare, quocumque illi mens impellitur, non sanè cantores
In causa sunt, sed interdùm Jupiter in causa est, qui
Suggerit viris ingeniosis, ita ut velit unicuique.

Quoi de plus libre que la volonté de ce musicien, qui chante tout ce qu'il lui plaît? Et toutefois Télémaque regarde Jupiter comme la premiére cause du choix des différens airs que ce Musicien pourroit chanter, & il croit que c'est ce faux Dieu qui lui met dans le cœur la volonté de chanter l'un plutôt que l'autre.

A la fin du même livre:

Ἦτοι ταῦτ' Θεῶν ἐν γούνασι κεῖται,
Ὅσσις ἐν ἀμφιάλῳ Ἰθάκῃ, βασιλεύσει Ἀχαιῶν.

Certè hæc Deorum in genibus posita sunt,
Quinam circumfluæ Itacæ dominabitur Achivorum.

Et dans le livre second:

Ὄφρα κε κεῖνη τοῦτον ἔχῃ νόον, ὄν τινα οἱ νῦν
Ἐν στήθεσσι τιθεῖσι Θεοί.

Donec illa hunc habebit animum, quem quidem nunc illi
In pectoribus posuerunt Dii.

Ce que dit ici Homere est assez semblable à la pensée d'un Lydien nommé Sandanis, qui parlant

lant au Roi Creſus, lui conſeilloit de ne point attaquer Cyrus, en lui diſant qu'il croyoit même qu'on devoit remercier les Dieux de *ce qu'ils n'avoient point mis dans le cœur des Perſes le deſſein d'attaquer les Lydiens.* Ἐγὼ μὲν τοῖσι θεοῖσι ἔχω χάριν, οἳ οὐ θέλουσι τοῦτον ποιέεσθαι Πέρσῃσι στρατεύεσθαι ἐπὶ Λυδούς. Herodote l. 1. 71.

Li 3. de l'Odyſſée.

Ἄλλα δέ κε καὶ Δαίμων ὑποθήσεται.
Alia verò & Deus ſuggeret.

Minerve promet à Telemaque que Dieu lui ſuggerera ce dont il aura beſoin.

Plus bas.

Πάντες δὲ θεῶν χατέουσ' ἀνθρωποι.
Omnes verò Diis indigent homines.

Décrivant dans le ſeptieme livre la magnificence de la cour d'Alcinoüs, il parle des beaux ouvrages que les femmes y faiſoient.

Περὶ γὰρ σφίσι δῶκε Ἀθήνη
Ἔργα τ' ὑπερθύμια τετυκέσθαι, καὶ φρένας ἐσθλάς.
Suprà modum enim illis dedit Pallas,
Operaque ſcire pelpulcra, & ingenium bonum.

En parlant au 8. livre du Muſicien Demodocus.

Ὡς ἄρα τοι πρόφρων θεὸς ὤπασε θέσπιν ἀοιδήν.
Ut certè tibi benignus Deus præbuit divinam cantilenam.

Enſuite.

Ὁ δ' ὁρμηθεὶς θεοῦ ἤρχετο.
Ille concitatus à Deo cœpit.

Livre 12.

Σὺ δ' ἄκουσον
Ὡς τοι ἐγὼν ἐρέω, μνήσω δέ σε καὶ θεὸς αὐτός.
Tu autem audi
Quæ ego tibi dicam, in memoriam autem reducat tibi etiam Deus ipſe.

Ulysse parlant à Minerve, lui dit dans le 13. Livr.

Γάρ σέ μοι αὐτὴ στῆθι μάχῃ πολυγαθέϊ ἐνεῖσα,
Οἷον ὅτε Τρώων λύομεν λιπαρὰ κρήδεμνα.
Ἀλλά μοι ὡς μεμαυῖα παρεστάμεν, Γλαυκῶπι,
Καί κε τριηκοσίοισιν ἐγὼν ἀνδρεσσι μαχοίμην
Σύν σοι, πότνα θεὰ, ὅτε μοι πρόφρασσ' ἐπαρήγοις.
Apud me autem ipsa asta, animum peraudacem immittens,
Qualem quandò Trojæ solvimus magna mœnia.
Si mihi sic animosa adstes, Minerva,
Et cum trecentis ego viris pugnarem,
Tecum, venerabilis Dea, quando me prompta adjuvares.

Qu'est-ce que le courage, la hardiesse, la bravoure, sinon une volonté ferme & constante, un amour supérieur à la crainte des perils ? C'est ce que les Dieux mettent dans le cœur, selon Homere.

Dans le livre 14. Eumée dit à Ulysse qu'il n'est point permis de mépriser les étrangers qui viennent chercher l'hospice, quand même ils seroient pauvres.

Πρὸς γὰρ Διός εἰσιν ἅπαντες
Ξεῖνοί τε πτωχοί τε.
Ab Jove enim sunt omnes
Hospitesque & pauperes.

Parce que c'est de Jupiter que viennent les étrangers & les pauvres, c'est-à-dire que c'est la Providence qui les conduit chez nous ; & comment les conduit-elle, sinon en agissant sur leur volonté ? Plus bas.

Ἦ μὲν θαρσος μοι Ἄρης τ' ἔδοσαν καὶ Ἀθήνη,
Certè enim audaciam mihi Marsque dederunt & Minerva.

Peu après.

Τά μοι Θεὸς ἐν φρεσὶ θῆκε.
Quæ Deus mihi in animo posuit.

Et

Et enſuite

Αὐτὰρ ἐμοὶ Ζεὺς ἄυτὸς ἐνὶ φρεσὶ τῶδε νόημα
Πῆκε.
At mihi Jupiter ipſe ita in mente conſilium
Fecit.

On ne peut douter que ces ſentimens ne fuſſent fort communs chez les anciens.

Le Roi d'Ethiopie répondant aux Ambaſſadeurs de Cambyſé qu'il regardoit comme des Eſpions, leur dit : *Que le Roi des Perſes rende graces aux Dieux qui n'ont pas tourné l'eſprit des Ethiopiens, ou bien qui n'ont pas mis dans le cœur des Ethiopiens le deſir de faire des conquêtes & de s'étendre hors de leur pays.* Οὐκ ἐπὶ νόον τρέπουσι. Herodote l. 3. c. 21.

Dans le même livre Homere repreſente Ulyſſe qui ſouhaite à Eumée la bienveillance de Jupiter, & Eumée qui lui répond.

Θεὸς δὲ τὸ μὲν δώσει, τὸ δ' ἐάσει
Ὅττι κεν οἱ θυμὸς ἐθέλει, δύναται γὰρ ἅπαντα.
Deus autem hoc quidem dabit, hoc autem ſinet
Quodcumque animo vult; poteſt enim omnia.

Dans le livre 16.

Ὁππότε κεν πολύβουλον ἐνὶ φρεσὶ θῆται Ἀθήνη.
Quando multi conſilii in mentibus ponet Minerva

Un peu après :

Πρὸς δ' ἔτι μοι τόδε μεῖζον ἐνὶ φρεσὶ θῆκε Κρονίων.
Adhuc autem mihi hoc majus in mentibus poſuit Saturnius.

Melanthe, qui gardoit les troupeaux d'Ulyſſe, inſulte ce Héros qui s'étoit déguiſé en pauvre; & réprimandant Eumée qui conduiſoit Ulyſſe. Livre 17.

Ὡς ἀιεὶ τὸν ὅμοιον ἄγει Θεὸς ὡς τὸν ὅμοιον.
Sic ſemper ſimilem ducit Deus ad ſimilem.

Dans la ſuite :

Ἐν δὲ Ζεὺς τερπικέραυνος
Φύζαν ἐμοῖς ἑταίροισι κακὴν βάλεν.
Jupiter gaudens fulmine
Fugam meis ſociis malam injecit.

Un pauvre qui mendioit à Itaque, ayant fait querelle à Ulyſſe déguiſé en pauvre, Antinoüs aſſemble les jeunes gens qui étoient avec lui, pour les voir ſe battre enſemble ; & leur dit, livre 18.

Οἵην τερπωλὴν Θεὸς ἤγαγεν ἐς τόδε δῶμα.
Qualem delectationem Deus duxit in hanc domum.

Voici une ſentence de la ſuite du même livre, qui renferme en abregé plus que tout ce que nous avons cité juſqu'à preſent.

Τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ὀπιχθονίων ἀνθρώπων,
Οἷοι ἐπ' ἦμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
Talis enim mens eſt terreſtrium hominum,
Qualem quotidiè ducit pater virorumque Deorumque.

Il eſt dit dans le même livre, que Minerve met dans l'eſprit de Pénélope le deſſein de paroître.

Parlant de quelque guerre, c'eſt à Jupiter qu'on remonte.

Εἰ δ' ἔτι καὶ πόλεμόν ποθεν ὄρσεται Κρονίων.
Si autem rursùs & bellum alicubi moveret Saturnius.

Plus bas.

Θεῶν τίς τιν' ὄμμ' ὀρθύνει.
Deorum aliquis vos concitat.

Il s'agiſſoit d'une inſulte qu'on vouloit faire à Ulyſſe. L. 19.

Πρὸς δ' ἔτι καὶ τόδε μεῖζον ἐνὶ φρεσὶν ἔμβαλε Δαίμων.
Adhuc autem mihi & hoc magis in mentibus poſuit Deus.

Pé-

Pénélope parlant dans la ſuite du deſſein qu'elle avoit pris de commencer une grande toile, elle dit.

Ενέπνευσε φρεσὶ Δαίμων.
Inſpiravit mentibus Deus.

La nourice d'Ulyſſe l'ayant reconnu à une cicatrice, & en ayant donné quelque ſigne, Minerve empêcha que Pénélope ne s'en aperçût.

Τῇ γὰρ Αθηναίη νόον ἔτραπεν
Huic enim Minerva mentem vertit.

Livre 20.

Μνηστῆρσι δὲ Παλλὰς Ἀθήνη
Ἄσβεστον γέλων ὦρσε παρέπλαγξεν δὲ νόημα
Procis autem Pallas Minerva
Inextinguibilem riſum movit: errare autem fecit mentem.

Velleïus Paterculus dit à peu près la même choſe d'une maniere tout auſſi dure : *Quorum Deus fortunam mutare conſtituit, conſilia corrumpit.* : Ce ſont ſes termes *, ſi je ne me trompe.

S'il vient une penſée à Pénélope de propoſer un moien à ceux qui la recherchoient, c'eſt ſelon Homere livre 21. la Déeſſe Minerve qui la lui met dans l'eſprit.

Ἐπὶ φρεσὶ θῆκε.
In mentibus poſuit.

Le

* Les propres termes de Velleïus Paterculus ſont : *Sed profectò ineluctabilis fatorum vis, cujus cùm fortunam mutare conſtituit, conſilia corrumpit.* Liv. 2. n. 57. Il y a quelque choſe de ſemblable dans la ſuite du même livre, n. 118.

Et dans l'Antigone de Sophocle,

Τὸ κακὸν δίκαιόν ποτ' ἐφάλω
Τῷδ' ἔμμεν', ὅτῳ φρένας
Θεὸς ἄγει πρὸς ἄτην.

Le mal même ſemble être le bien à celui que Dieu conduit à ſa perte.

Le Musicien Phémie se jette aux pieds d'Ulysse, pour le prier de ne point le faire mourir comme les autres, il lui dit, liv. 22.

Αὐτοδίδακτος δ' εἰμὶ θεὸς δέ μοι ἐν φρεσὶν οἴμας
Παντοίας ἐνέφυσε.
A me ipso doctus sum, Deus autem mihi in mentibus cantilenas
Omnes insevit.

Euriclée venant à annoncer à Pénélope l'arrivée d'Ulysse, Pénélope répond, liv. 23.

Μαῖα φίλη, μαργαίνε σε θεοὶ θέσαν οἵ τε δύνανται
Ἄφρονα ποιῆσαι καὶ ἐπίφρονα πέρ μάλ' ἐόντα.
Καί τε χαλιφρονέοντα σαοφροσύνης ἐπέβησαν.
Nutrix dilecta, insanam te Dii fecerunt, qui possunt
Insipientem facere eum qui vel prudentissimus fuerit,
Et delirum ad prudentiam adduxerunt.

On voit plus bas que c'est Pallas & Vulcain qui instruisent ceux qui savent toutes sortes d'arts. Quelques lignes après :

Κῆρ ἀτέραμνον ἔθεσαν Ὀλύμπια δώματ' ἔχοντες.
Cor durum posuerunt Olympias domos habitantes.

Et au livre 24.

Ἀθάνατος δὲ θεὸς, τοτὲ μὲν προπάροιθ' Ὀδυσῆος
Φαίνεσθ' ἀρούνων, τοτὲ δὲ μνησῆρας ἐείσας
Θοῦρε κατὰ μέγαρον.
Immortalis autem Deus aliquando quidem ante Ulissem
Apparebat audaciam acuens, aliquando Procos turbans
Currebat in domum.

A la fin. Ἔμπνευσε μένος μέγα Παλλὰς Ἀθήνη.
Inspiravit robur magnum Pallas Minerva.

On trouve la même chose dans l'Iliade. Il suffit de lire les premieres lignes pour en être convaincu. Homere met à la teste de tous les événemens qu'il va raconter, cette Sentence si connue.

Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή.
Jovis voluntas effecta est.

Il ajoute en parlant du différent qui s'éleva entre Agamemnon & Achilles :

Τίς τ' ἄρ σφῶε Θεῶν ἔριδι ξυνέηκε μάχεσθαι;
Λητοῦς καὶ Διὸς υἱός.
Quiſnam ipſos Deorum contentione commiſit pugnare?
Latonæ & Jovis filius.

Après tant de paſſages cités il n'eſt plus néceſſaire d'en apporter de nouveaux.

En voici un néanmoins qui me paroit fort conſidérable tiré du livre 20. qu'il eſt bon de ne pas omettre.

Ζεὺς δ' ἀρετὴν ἀνδρεσσιν ὀφέλλει τε μινύθει τε,
Ὅππως κεν ἐθέλησιν· ὁ γὰρ κάρτιστος ἁπάντων.
Jupiter autem virtutem viris augetque minuitque
Prout voluerit: ille enim potentiſſimus eſt omnium.

Dans ſes Hymnes, ce Poëte demande auſſi quelquefois la vertu; mais ce qui eſt bien remarquable, c'eſt que l'empire ſur les cœurs qu'Homere attribue à Jupiter, il le fonde ſur ſon grand pouvoir, & par conſéquent ſur la force même & l'efficace de ſon opération; opération d'ailleurs à laquelle il donne tant d'étendue: car n'oublions pas ces deux grands vaſes, l'un rempli de biens, & l'autre de maux, que Jupiter diſtribue aux hommes ſelon ſa volonté.

Ciceron dans ſon ſecond livre *De natura Deorum*, met dans la bouche d'un Stoïque un diſcours qui montre que d'une part ce Philoſophe reconnoiſſoit en Dieu cet empire ſouverain ſur les cœurs, & que de l'autre il alléguoit ſur ce point Homere & les autres Poëtes.

Après

Après que dans le nombre 31. il a dit : *Prudentiam quoque & mentem à Diis ad homines perveniſſe ; ob eamque cauſam Majorum inſtitutis mens, fides, virtus, concordia conſecrata & publicè dedicata ſunt*, dans le nombre 46. il ajoute : *Multos & noſtra civitas & Græcia tulit ſingulares viros, quorum neminem niſi juvante Deo talem fuiſſe credendum eſt. Quæ ratio poëtas, maximéque* HOMERUM *impulit, ut principibus heroum Ulyſſi, Diomedi, Agamemnoni, Achilli certos Deos, diſcriminum & periculorum comites, adjungeret . . . Nemo igitur vir magnus ſine aliquo afflatu divino unquam fuit.*

Plutarque dans la vie de Coriolan fait une digreſſion pour éxaminer les paſſages d'Homere, & voici ce qu'il dit : *Il y a pluſieurs qui mépriſent ces paſſages d'Homere, comme ſi ſon intention fût d'attribuer au diſcours de la raiſon humaine & à l'election de l'arbitre d'un chacun, des choſes impoſſibles & des fables ; où il n'y a point de vériſimilitude ; ce qu'il ne fait pas ; ains fait dépendre de nôtre franc arbitre les choſes vraiſemblables, & qui ordinairement adviennent par diſcours de raiſon ; car il dit bien ſouvent de telles paroles.*

Je l'ai penſé en mon cœur magnanime.

Et en autre lieu :

L'ayant ouï, Achilles ainſi dire,
Il eut le cœur d'âpre douleur & d'ire
En ſon velu eſtomach tout brûlant,

En

En entre deux divers vouloirs branlans.

Et derechef en un autre endroit :

Elle ne ſceut mouvoir par ſon langage
Bellerophon, tant fut honête & ſage.

Mais ces choſes étranges & extraordinaires, où il y a beſoin de quelque inſpiration & inſtigation divine, encore ne fait-il pas que Dieu ôte le franc arbitre à l'homme, ains plutôt qu'il l'incite, * *non pas qu'il engendre en nous la volonté, mais bien quelque imagination qui tire & pouſſe la volonté. Ainſi ne rend-il pas par cette imagination qu'il offre à la volonté, l'operation non volontaire ni forcée, ains plutôt donne commencement à la volonté, & lui ajoute l'aſſurance & la bonne eſperance. Car ou il faut dire totalement que les Dieux n'ont part quelconque aux cauſes mouvantes & aux principes des opérations humaines, ou confeſſer qu'il n'y a autre moyen, par lequel il puiſſe aider ni cooperer avec eux. Car il eſt bien certain qu'ils ne manient pas nos corps, ni ne remuent pas nos mains & nos pieds, ainſi que le beſoin le requiert à*

* Quoique cette verſion d'Amiot ſoit trés belle & trés éxacte le texte eſt encore plus expreſſif, à cauſe de la force de la lãgue, Οὐδ' ὁρμὰς ἐνεργαζόμενοι, ἀλλὰ φαντασίας ὁρμῶν ἀγωγὰς· Αἷς δὲ ποιεῖ τὴν πρᾶξιν ἀκούσιον, ἀλλὰ τῷ ἑκουσίῳ δίδωσιν ἀρχὴν, καὶ τὸ θαρρεῖν καὶ τὸ ἐλπίζειν προσίθησιν. Ἢ. ἧττον ἀπαμακτέον ὅλως τὰ θεῖα πάσης αἰτίας καὶ ἀρχῆς ἀφ' ἡμᾶς, ἢ &c.

Ce qui ſignifie : *Non pas qu'il engendre en nous la volonté, mais bien quelque imagination qui tire & pouſſe la volonté*, &c.

à chaque fois qu'il faut besongner, ains excitent la partie active de nôtre ame & nôtre franc arbitre, ou au contraire le détournent & le retiennent par quelques imaginations & apprehensions qu'ils nous inspirent. Προαιρετικὸν ἀρχαῖς τισι καὶ φαντασίαις καὶ ἐπιπνοίαις ἐγείροντες.

Quelque considérable que soit le discours de Plutarque, il semble qu'il donne à Homere, qui après tout étoit un poëte, un systeme trop suivi & trop mesuré. Il explique philosophiquement la maniere dont Homere a crû que les Dieux agissoient sur la volonté, au lieu qu'Homere n'a connu sûr cela d'autre voie que la puissance de la Divinité même. Il restreint l'opération de Dieu à certaines choses étranges & extraordinaires; ce qui est opposé à plusieurs endroits de ce Poëte que nous avons cités. Odyss. 18. Antinoüs ne regardoit point la querelle qu'il voyoit se former entre deux pauvres, comme quelque chose d'étrange & d'extraordinaire; & cependant il s'écrie que c'est Dieu qui lui prepare le divertissement de ce spectacle. Et pour ne point repeter ce qui a été dit, Homere est si éloigné de borner l'operation divine, à ces choses étranges & extraordinaires, qu'il assure que la disposition intérieure des hommes est telle, que le pere des Dieux & des hommes la forme en eux chaque jour. Odyss. 18.

On ne peut pas dire non plus qu'Homere ait été absolument dans le même sentiment que les anciens Heretiques qui ont admis une fatalité & un destin. Plutarque nous assure que ce Poëte

en

en a été fort éloigné. Il eſt vrai neanmoins qu Homere dans ſon 19. livre de l'Iliade, fait tenir à Agamemnon un diſcours qui favoriſe ouvertement cette penſée, en parlant de la diſpute qu'il avoit eue avec Achille, & des malheurs qui en étoient ſuivis. Agamemnon s'en excuſe ainſi;

Ἐγὼ δ' οὐκ αἴτιός εἰμὶ,
Ἀλλὰ Ζεὺς, καὶ Μοῖρα, καὶ ἠερόφοιτις Ἐρινύς·
Οἵ τέ μοι εἰν ἀγορῇ φρεσὶν ἔμβαλον ἄγριον ἄτην.
Ego autem non in culpa ſum,
Sed Juppiter & Fatum, & in tenebris agens Furia,
Qui mihi in mentibus injecerunt ſævam noxam.

Toutefois il met dans la bouche de Jupiter des paroles évidemment oppoſées à ce ſentiment, & il met ces paroles à la teſte de l'Odyſſée.

Ὤ πόποι, οἷον δή νυ Θεοὺς βροτοὶ αἰτιόωνται.
Ἐξ ἡμέων γάρ φασι κάκ' ἔμμεναι· οἱ δὲ καὶ αὐτοὶ
Σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν ὑπὲρ μόρον ἄλγε' ἔχουσιν.
Papæ ut ſcilicet Deos Mortales culpant.
Ex nobis enim inquiunt mala eſſe, qui verò & ipſi
Suis ſtultitiis præter fatum angores patiantur.

Comme ce dernier paſſage eſt directsment oppoſé au premier, il faut dire ou que ce qu'il avoit dit dans ſon premier ſur le deſtin; ou que le diſcours qu'il avoit fait tenir à Agamemnon, il ne l'approuvoit pas lui même; ou plutôt comme le dit Euſtathe dans ſon Commentaire, & comme on le peut conclure, & de ce dernier paſſage & de quelques autres, que ce Poëte n'a pas crû que tous les événemens *généralement & ſans diſtinction*, arrivaſſent par le deſtin, mais quelques-uns ſeulement; en ſorte qu'il n'eſt pas étonnant qu'il attribue au deſtin certains evénemens, & qu'il

diſe de quelqu'autres qu'ils ſont *outre le deſtin*. Quoiqu'il en ſoit, ce n'eſt pas le ſyſteme d'Homere que nous cherchons : nous ſommes bien perſuadés que ni lui, ni les autres Poëtes n'ont point connu la verité pure & ſans nuages. Les Peres n'ont pas laiſſé de ſe ſervir des paroles des Poëtes touchant l'éxiſtence d'un ſeul Dieu, & touchant ſes perfections, quoiqu'ils ayent bien ſû les erreurs dont ces Poëtes obſcurſiſſoient certains raions de verité qui échapoient en eux du fond de la nature. Faiſons la même choſe touchant l'empire ſouverain que Dieu éxerce ſur les cœurs, & qu'il éxerce par ſa puiſſance. C'eſt avec plaiſir qu'on voit ſi clairement les payens rendre homage en tant de manieres à cette grande verité.

Tirons encore des autres Poëtes quelques ſentimens, pour joindre à ceux d'Homere, & pour montrer leur conformité en ce point. Raportons non ſeulement ceux ou la nature ſemble avoir parlé, mais ceux auſſi où la réfléxion paroît avoir plus de part.

Orphée le premier des Poëtes payens, ſoit que les vers qui portent ſon nom ſoient de lui, ſoit qu'ils ayent été compoſés par Cercope, comme le croient les Pythagoriciens, au rapport d'Ariſtote cité par Ciceron *Lib. 1. de nat. Deor.* ou par Onomacritus, qui vivoit dans la 50. Olympiade, comme le rapporte Tatien ; Orphée, dis-je, parle ainſi dans les Hymnes compoſées pour les ſacrifices du Ciel, de la terre, du Soleil & des Dieux.

Dans

Dans l'Hymne de Jupiter foudroiant.

Ζεῦ . . . τὸ σὸν κράτος ὕμνῳ ἅπαντες.

Ἀλλὰ χάριν λοιβαῖσε λίσσε, φρεσὶν ἄ'σιμα πάντα,
Ζωὴν τ' ὀλβιόθυμοι, ὁμῶ δ' ὔγειαν ἄναασαι,
Καὶ σίον εὐφρονόεσσιν ἀεὶ θάλοντα λογισμοῖς.

Jupiter pater . . . tuam poteſtatem ſcimus omnes,
Sed gratiam libationibus da, mentibus decentia omnia,
Vitamque beatam, ſimulque ſanitatem reginam,
Et vitam lætis ſemper florentem cogitationibus.

In Hymno Amoris.

Ἀλλὰ, μάκαρ, καθαρᾶις γνώμαις μύσταισι συνέρχευ.
Φαύλους τ' ἐκβάλλε δ' ὁρμὰς ἀφ' ὧν λ' ἀφόπεμπε.

Sed, beate, puris ſententiis ſacra diſcentes accede,
Perniciosa verò abſurdaque conſilia ab illis dimitte.

In Hymno Nemeſis.

Ὦ Νέμεσι, καλέω σε Θέα, βασίλεια μεγίστη,
Παντερκὴς, ἐσορῶσα βίον θνητῶν πολυχύλων·
Αἰολία, πολύσεμνε, μόνη χαίρουσα λιχαίοις;
Ἀλλάσσουσα λόγον πολυποίκιλον, ἄσατον ἀεί.
Πάντ' ἐσορᾶς, καὶ παντ' ἐπακούεις· πάντα βεβρεύεις;
Ἔνι σοι λ' εἰσὶ λίκαι θνητῶν, παντυτέρπτε Δαίμων.
Ἐλθὲ, μάκαιρ', ἁγνὴ, μύσταις ἐπιτάρροθος ἀεί.
Δὸς δ' ἀγαθὼν λιάνοιαν ἀεὶ, πάντα πανεχθεῖς
Γνώμας, ἀχ ὁσίας, παντυπέρφρονας, ἀλιτροτάτας.

O Nemeſi, voco te, regina maxima,
Omnia videns, inſpiciens vitam hominum diverſigenarum,
Sempiterna, perveneranda, ſola gaudens juſtis,
Mutans ſermonem varium, turbulentum ſemper,
Omnia vides, & omnia audis, & omnia diſpenſas,
In te ſunt judicia hominum, præſtantiſſime Demon,
Veni, beata, caſta, ſacra, diſcentibus adjutrix ſemper,
Daq; bonam cogitationem habere, ſedans omninò inimicas
Opiniones, non juſtas, omnia deſpicientes, alieniſſimas.

Il attend que ces Divinités lui donnent de bonnes penſées, qu'elles chaſſent les mauvais conſeils, qu'elles rempliſſent ſon eſprit de ſentimens

honnêtes, & il l'attend, parce qu'il croit d'une part qu'elles disposent de tout, & de l'autre qu'elles en disposent par autorité & par puissance.

Tuam potentiam scimus omnes.

Voici d'autres vers d'Orphée, qui lui sont attribués par les anciens Auteurs, comme par Aristobule le Péripatéticien, au rapport d'Eusebe dans sa Préparation Evangelique L. 13. C. 12. Aristobule vivoit avant Jesus-Christ. Les vers qu'il rapporte d'Orphée paroissent interpolez. Ils sont différens de ceux que cite saint Justin, & même saint Clement d'Alexandrie, mais differens principalement par des additions qui y ont été inserées, ce qui prouve la grande antiquité de ces vers, puisqu'ils étoient déja falsifiés bien du temps avant Jesus-Christ. Les voici sans additions.

Φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστί. θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοις
Πάντες ὁμῶς· Σὺ δ' ἄκουε, φαεσφόρε ἔκγονε Μήνης,
Μουσαῖ· ἐξερέω γὰρ ἀληθέα· μηδέ σε τὰ πρὶν
Ἐν στήθεσι φανεῖσα φίλης αἰῶνος ἀμείρῃ·
Εἰς δὲ λόγοι θεῖον βλέψας, τύτῳ πραπίδεσσιν,
Ἰθύνων κραδίης νοερὸν κύτος· εὖ τ' ἐπίβαινε
Ἀτραπιτὸν μύθων δ' ἑτέρῳ κόσμοιο ἄνακτα.
Εἷς ἐς' αὐτογενὴς, ἑνὸς ἔκγονα πάντα τέτυκται.
Ἐν δ' αὐτοῖς αὐτὸς περιγίγνεται. οὐδέ τις αὐτὸν
Εἰσορᾷ θνητῶν αὐτὸς δέ γε πάντας ὁρᾶται
Οὔτος δ' ἐξ ἀγαθοῖα κακὸν θνητοῖσι δίδωσι,
Καὶ πόλεμον κρυεροὺν, καὶ ἄλγεα δακρυόεντα.
Οὐδέ τις ἔσθ' ἕτερος, χωρὶς μεγάλοιο ἄνακτος.
Αὐτὸς δ' ἀχ ὁρόω· περὶ γὰρ νέφος ἐστήρικται.
Πᾶσι γὰρ θνητοῖς θνητὰ κέκρυται εἴδατα σῶν ὄσσοις,

Ἀθε-

Ἀθανάτες δ' ἰκέειν Διὸς ἣν πάντων μεδέοντος.
Loquar quibus fas eſt, ſed fores claudite prophanis
Omnibus ſimul, tu verò audi ex luciferâ oriunde Luna,
Muſæ, narrabo enim vera neque te quæ antea
In animo tibi viſa ſunt, charâ vitâ ſpolient.
Reſpiciens verò ad divinum hunc ſermonem; & diligenter animum adverte,
Intendens cordis rationale conceptaculum, rectè autem aſcende
Viam, & ſolum aſpice mundi regem.
Unus eſt, per ſe genitus, ex eo uno omnia nata ſunt,
Ipſe verò in illis verſatur, nec quiſquam eum
Intuetur mortalium, ipſe autem omnes intuetur.
Hic ex bono malum hominibus dat,
Et bellum horribile & dolores lacrymoſos.
Nec quiſquam eſt alius præter magnum Regem,
Ipſum autem non video, circa ipſum enim nubes formata eſt.
Omnibus enim mortalibus mortales ſunt pupillæ in oculis,
Debiles videre Jovem omnium curam gerentem.

Les voilà tels que ſaint Juſtin les rapporte en deux endroits.

On trouve de plus dans Ariſtobule & dans ſaint Clement d'Alexandrie l. 4. Strotmat.

Ἔστι δὲ πάντως
Αὐτὸς ἐπουράνιος, καὶ ἐπὶ χθονὶ πάντα τελευτᾷ.
Eſt autem omninò
Ipſe cœleſtis, & ſuper terram omnia perficit.

Heſiode n'eſt pas moins attentif que l'eſt Homere, à rapporter à la Divinité tous les événemens du monde. Contentons nous pour abreger, de rapporter les premiers vers d'un de ſes Poëmes intitulé, *Opera & Dies.*

Μοῦσαι Πιερίηθεν ἀοιδῇσι κλείουσαι,
Δεῦτε, Δι' ἐννέπετε σφέτερον πατέρ' ὑμνείουσαι·
Ὅν τε δι' ἀνδρες ὁμῶς ἄφατοί τε φατοί τε
Ῥητοί τ' ἄρρητοί τε, Διὸς μεγάλοιο ἔκητι.
Ῥεῖα μὲν γὰρ βριάει, ῥέα δὲ βριάοντα χαλέπτει·

Ῥεῖα

Ρ'εῖα δ' ἀείζηλον μινύθει, καὶ ἄδηλον ἀέξει
Ρ'εῖα δὲ τιθύνει σκολιὸν, καὶ ἀγήνορα κάρφει,
Ζεὺς ὑψιβρεμέτης, ὃς ὑπάρχει δώματα ναίει·
Κλῦθι ἰδὼν ἀίων τε· δίκῃ δ' ἴθυνε θέμιστας-Τύνη.
Muſæ ex Pieriâ carminibus celebrantes
Agite, Jovem dicite veſtrum patrem lau lantes,
Per quem mortales homines ſunt pariter obſcuriq; clarique
Nobiles & ignobiles, Jovis magni voluntate.
Facilè enim extollit, facilè etiam elatum deprimit.
Facilè præclarum minuit, & obſcurum adauget.
Facilè corrigit incurvum, & ſuperbum arefacit
Jupiter altitonans, qui ſupremas domos incolit, (Tu.
Audi intuens & auſcultans, pro tua juſtitia dirige judicia.

Alcman dans ſes vers: il vivoit vers la 27. Olympiade.

Ἔγως μὲ δ' ἄυτε, Κύπρις θέκτι, γλυκὺς κατείβων
κῆρ δίαν ἰαίνει.

Archilochus vers la 23. Olympiade, dit préciſément la même choſe *De vituperio Veneris.*

Δύσηνος ἔγημαι πόθῳ ἄφυκος χαλεπῆσι
Θεῶν ὀδύνῃσι ἔκητι πεφρικὼς δι ὀσέων

Ils parlent en Poëtes, c'eſt tout dire: il n'eſt pas étonnant qu'ils obſcurciſſent la verité par des erreurs.

Le même Auteur, dans ſon traitté de l'inſtabilité de la fecilité humaine.

Τοῖς Θεοῖς τίθει πάντα· πολλάκις μὲν ἐκ κακῶν
Ἄνδρας ὀρθοῖ μελαίνῃ κεκμηῶτας ἐπὶ χθονί.
Πολλάκις δ' ἀνατρέπει, καὶ μάλ' οὐ βεβηκότας
Ὑπτίους κινδὸ ἔπαξε πολὰ γίνεται κακά·
Καὶ βίου χεῖρ' ἔχων πλανᾶται, καὶ νόου φρενῶν.
Omnia Diis fer accepta, qui ſæpe ex rebus adverſis
Homines erigunt in atra jacentes terra.
Sæpe etiam ſupplantant, & firmiter ſtantes
Supinos ſternunt, deinde multa eveniunt mala,
Et victûs inops obſtrat, & mente motus,

Alcée

Alcée vers la 44. Olympiade. *Liric.*

Παλλὰς Τριτογένεια ἄνακτ', ἔχε δ' ἣν
Τήνδε πόλιν τε καὶ πολίτας, ἄτερ
Ἀγέων τε, καὶ στάσεων, καὶ θανάτων ἀώρων
Pallas Tritonia regina guberna
Hanc civitatem & cives ſine
Doloribus & ſeditionibus, mortibuſque immaturis.

Remarquez l'empire qu'il lui attribue, non ſeulement ſur la ville, mais ſur les hommes de cette ville, & ſur ce qui ne dépend que de la volonté des hommes, comme les ſéditions, &c.

Sapho vers la 45. Olympiade.

Ποικιλόθρον' ἀθάνατ' Ἀφρόδιτα,
Παῖ Διός, δολοπλόκε· λίσσομαί σε
Μή μ' ἄσαισι, μηδ' ὀνίαισι δάμνα
Πότνια θῦμόν.
Sedibus gaudens variis doliſque,
O Jovis proles Cipri ſempiterna,
Confidi ne me patiaris, oro,
Diva, dolore.

Elle attribue à cette fauſſe Divinité le droit de dominer ſur les eſprits.

Pythagore, *Aurea Carmina.*

Ἀλλ' ἔρχευ ἐπ' ἔργον,
Θεοῖσιν εὐξάμενος τελέσαι·
Cæterùm ad opus accede,
Deos, ut id perficiant, precatus.

Solon vers la 35. Olympiade, dans ſes Elégies, en parlant des différens arts & conditions des hommes, il les regarde comme des dons des Dieux.

Théognis de Mégare vers la 59. Olympiade, dans ſes Sentences.

Ψυχὴ καὶ φρένας ἔσθλὰς
Ἔνθέμεν. Οὐδείς πω τόδ' ἐπεφράσατο,

Oüis

Ὅστις σώφρονα ἔθηκε τὸν ἄφρονα, καὶ κακὸν ἐσθλόν.
Εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτ' ἔδωκε Θεὸς,
Ἰᾶσθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν,
Πολλῶν ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον.
Νῦν δ' οὔτε ποιητόν τε τὸ ἔνδοθεν ἀνδρὶ νόημα,
Οὔ ποτ' ἂν ἐξ ἀγαθοῦ πατρὸς ἔγεντο κακὸς
Παιδόμενος μύθοισι σόφροσι, ἀλλὰ διδάσκων
Οὔ ποτε ποιήσεις τὸν κακὸν ἄνδρ' ἀγαθόν.

Τῷ δὲ καλῶς ποιοῦντι Θεὸς περὶ πάντα τίθησι,
Συντυχίαν ἀγαθὴν, ἄκλυσιν ἀφροσύνης.
Αὐτὰρ Ἀπόλλων.
Ἀρτώσει γλῶσσαν ἠμὲν νόον ἡμέτερον.
Αὐτὸς δὲ σχετὸν ὑβριστὴν Μήδων ἀπέρυκε
Τῆς δὲ πόλεως.

Procreare & educare faciliùs hominem, quam mentem bonam
Inſerere. Nemo adhuc hoc perpendit,
Quiſquis ſapientem fecit inſipientem, & malum bonum.
Si verò Æſculapidis hoc dediſſet Deus
Sanare malitiam & perverſas mentes virorum,
Multas mercedes & magnas tuliſſent.
Si verò procreari poſſet & inſeri in homine mens,
Numquam ex bono patre eſſet filius malus,
Obediens ſermonibus prudentibus. Verùm docens
Numquam facies eum qui malus eſt, virum bonum.

Benè facienti Deus omnia circumponit
Succeſſum bonum & liberationem à ſtultitia.
Sed Apollo
Concinet linguam & mentem noſtram.
Ipſe etiam exercitum injurioſum Medorum abarcet
Ab hac civitate.

Sophocles vers la 71. Olympiade, dans ſon Ajax.

Ξὺν τῷ Θεῷ πᾶς καὶ γελᾷ κ' ὠδυρέσθη.
Omnes, Deo volente, vel rident vel lugent.

Dans la ſuite il rapporte que Calchas étant conſulté

ſulté touchant la fureur où étoit tombé Ajax, répond.

Ἐλᾷ δ' αὐτὸν τήνδε ἡμέρᾳ μόνῃ
Διὸς Ἀθάνας μῆνις.

C'eſt la colere de la Déeſſe Minerve qui l'agite en ce jour.

Et la cauſe de la colere de Minerve, c'étoit les ſentimens orgueilleux de ce Héros.

Ἔπειτα μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονεῖ.
Κεἶνος δ' ἐκ' οἴκων εὐθὺς ἐξορμώμενος,
Ἄνακτος καλῶς λέγοντος εὐγένθη πατρός.
Ὁ μὲν γὰρ αὐτὸν ἐνέπε· Τέκνον, δορὶ
Βάλλ' κρατεῖν μὲν, σὺν Θεῷ δ' ἀεὶ κρατεῖν.
Ὁ δ' ὑψικόμπως δ' ἀφρόνως ἠμείψατο·
Πάτερ, Θεοῖς μὲν κἂν ὁ μηδὲν ὢν ὁμῶς
Κρατος κατακτήσαιτ', ἐγὼ δὲ κἄνευ σέθεν
Κείνων, πέποιθα τοῦτ' ἐπισπάσειν κλέος.

C'eſt qu'il n'a pas des ſentimens tels qu'il convient à un homme d'avoir. Car lorſqu'il quitta ſa maiſon (pour venir à la guerre de Troie) il répondit comme un inſenſé aux ſages avertiſſemens de ſon pere. Mon fils, lui diſoit-il, penſez à vaincre par les armes, mais que ce ſoit toûjours avec le ſecours de Dieu, que vous penſiez vaincre. A quoi il répondit en fou & en fanfaron : Par le ſecours des Dieux, dit-il, même un homme de neant auroit aſſez de force pour remporter la victoire. Pour moi, je ſuis perſuadé que je remporterai cette gloire, même ſans leur ſecours.

Teucer conſidérant qu'Ajax s'étoit donné la mort avec le glaive qu'Hector lui avoit donné, comme Hector lui-même avoit été achevé d'être mis à mort avec ce qu'il avoit reçû d'Ajax, fait cette réflexion.

Ἐγὼ μὲν οὖν κἀτοῦτο κἀτὰ πάντ' ἀεὶ
Φύσοιμ' ἂν ἀνθρώποισι μηχανᾶν Θεός.
Ἄτῳ δὲ μὴ τάδ' εἰσὶν ἐν γνώμῃ φίλα,
Κεἶνός τ' ἐκεῖνο σεβέτω· κἀγὼ τάδε.

Pour

Pour moi je soutiens que les Dieux machinent ces choses ; comme ils operent & disposent toujours toutes choses dans les hommes. S'il y a quelqu'un à qui cette pensée ne plaise pas, qu'il garde son sentiment, & moi le mien.

Après celà, il seroit inutile d'apporter beaucoup d'autres semblables sentimens qui se trouvent dans ce Poëte, aussi bien que dans Euripides, vers la 76. Olympiade. Ce dernier dans son Electre fait dire à un de ses personnages qui annonce la mort d'Egyste tué par Oreste pour venger la mort d'Agamemnon, qu'il en faut rendre des actions de graces aux Dieux.

Ἀλλὰ Θεοῖσιν, εὔχεσθαι χρεών.
Sed Deos precari, gratiamque Diis agere oportet.

Ensuite Oreste lui-même.

Θεὸς μὲν ἡγοῦ πρῶτον, Ἠλέκτρα, τύχης
Ἀρχηγέτας τῆς δ' εἶτα κἀμὲ παίνεσον
Τὸ τὴν Θεῶν τε, τῆς τύχης δ' ὑπηρέτιν.
Deos quidem existima primùm, Electra, felicitatis
Auctores hujus. Deinde & me lauda
Et Deorum, & Fortunæ ministrum.

Aussi ce Poëte dit-il ailleurs.

Οὐκ ἔστιν ὅδ' ἄτερ χωρὶς ἀνθρώποις Θεοῦ
Nihil hominibus absque Deo est.

Eschiles, vers la 72. Olympiade.

Μηδ' ἂν ὁ πάντα νέμων ϑεὸς ἐμὰ γνώμᾳ κράτος
Ἀντίπαλον Ζεύς.
Minimè omnia administrans indat animo meo vim
Rebellem Jupiter.

Ménandre dans un fragment rapporté par un ancien Auteur.

Ἅπαντι Δαίμων ἀνδρὶ συμπαίζεται
Εὐδὺς γενομένῳ, μυσαγωγὸς ὢν βίου
Ἀγαθός· κακὸν γὰρ Δαίμον' οὐ νομίζεται
Εἶναι, βίον βλέποντα χοῦν ὁν.

Adest

Adeſt viro cuilibet Dæmon bonus,
Ut primùm quiſque naſcitur, vitæ ſacer
Præſes gerendæ: quippe dæmonem malum
Eſſe haud fatebor, qui boni lædat viri
Vitam.

Il n'eſt pas extraordinaire de trouver parmi les Poëtes le mot de Δαίμων, pris pour la Divinité. Ce qui ſuit fait voir que c'eſt ainſi que le prend Ménandre. Comme il eſt encore viſible par un autre fragment rapporté par un autre Auteur, dans lequel ce Poëte dit, qu'il n'y a que Dieu ſeul qui ait ſoin de nous.

Pindare vers la 76. Olympiade, Ode 9. *in Olympiis*

Ἀγαθοὶ δὲ
Καὶ σοφοὶ κὰτ' Δαίμον' ἄνδρες ---- Ἐγένοντο.

Τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν·
Πολλοὶ δὲ διδακταῖς
Ἀνθρώπων ἀρεταῖς κλέος
Ὦρσαν ἐλέσθαι.
Ἄνευ δὲ Θεοῦ, σεσιγα-
μένον γ', ἐ σκαιότερον χρῆμ'
Ἔπασον.

Boni viri
Et ſapientes per divinam ſortem exiſtunt.

Quod autem à natura eſt, optimum omne eſt.
Multi verò hominum, acquiſitis
Diſciplinâ virtutibus ad laudem
Prodierunt aſſequendam.
Sine Deo autem, quamvis autem
Admirationem in ſilentio moveat,
Non deterior eſt res quælibet.

Ode 10.

Θῆξας δέ νιν φῶτ' ἀρετᾷ πολὶ
Πελώριον ὦρμασε κλέος, σὺ-
νοδος Θεοῦ σὺν παλάμᾳ.
Acuens autem virum virtute
Vir, ad ingens evexit decus
Dei cum auxilio.

Ode 11.

ἐκ Θεῶν δ' ἀνὴρ Σοφαῖς ἀνδρεῖ' ἐσαεὶ πραπίδεσσιν.

Cæterùm ex Deo homines prudentibus florent in perpetuum mentibus.

Ode 10. *in Pythiis.*

Γλυκὺ δ' ἀνθρώπων τέλος, ἀρχά τε Δαίμονος ἐρνύτος αὔξεται.

Jucundus autem Hominibus exitus, principiumque Deo impellente crescit.

Cet admirable Auteur est plein de semblables pensées.

Je remarque que plus les auteurs ont visé au grand & au sublime, plus on trouve dans leur stile de semblables pensées. Ciceron, par exemple, dans cette admirable oraison qu'il fait en faveur de Milon, où il emploie les tours les plus vifs & les plus forts, ne trouve rien de plus convenable à son sujet, que de se laisser aller à une espece d'enthousiasme, pour attribuer à la Providence même l'histoire tragique de Clodius : *Sed hujus beneficii gratiam, Judices, fortuna populi Romani & vestra felicitas, & Dii immortales sibi deberi putant. Nec verò quisquam aliter arbitrari potest, nisi qui nullam vim esse ducit numen ve divinum; quem neque imperii vestri magnitudo, neque sol ille, nec cœli, signorumque motus, nec vicissitudines rerum, atque ordines movent, neque, id quod maximum est, majorum nostrorum sapientia; qui sacra, qui cerimonias, qui auspicia & ipsi sanctissimè coluerunt, & nobis, suis posteris, prodiderunt. Est, est pro-*

profectò illa vis ; neque in his corporibus , atq; in hac imbecillitate noſtra ineſt quiddam , quod vigeat & ſentiat , & non ineſt in hoc tanto naturæ , tam præclaro motu. Niſi fortè idcirco eſſe non putant , quia non apparet , nec cernitur. Proinde quaſi noſtram ipſam mentem , quâ ſapimus , quâ providemus , quâ hæc ipſa agimus , ac dicimus , videre , aut planè qualis , aut ubi ſit ſentire poſſimus. Ea vis , ea igitur ipſa , quæ ſæpè incredibiles huic urbi felicitates atque opes attulit ; quæ illam perniciem extinxit ac ſuſtulit ; cui primùm mentem injecit , ut vi irritare ferroque laceſſere fortiſſimum virum auderet , vinceretur ab eo , quem ſi viciſſet , habiturus eſſet impunitatem , & licentiam ſempiternam. Non eſt humano conſilio , ne mediocri quidem , Judices , Deorum immortalium curâ , res illa perfecta. Religiones meherculè ipſæ araque cùm illam belluam ardere viderunt , commoſſe ſe videntur , & jus in illo ſuum retinuiſſe , &c.

Simonides (il vivoit vers la 88. Olympiade) rapporté par Platon dans ſon Protagoras.

Οὐ γενέσθαι μὲν ἄνδρα ἀγαθὸν χαλεπὸν
Ἀληθέως· ὁιόν τε μέν τοι ἐπί γε χρόνον τινά.
Γενόμενον δὲ διαμένειν ἐν ταύτῃ τῇ ἕξει, καὶ
Εἶναι ἄνδρα ἀγαθὸν, ὡς σὺ λέγεις, ὦ Πιττακε,
Ἀδύνατον, κ᾽ οὐκ ἀνθρώπειον· ἀλλὰ Θεὸς ἂν
Μόνῳ τοῦτο ἔχοι τὸ γέρας

Quòd effici virum bonum , difficile verè eſt.
Poteſt autem id fieri ad tempus aliquod.
Factum verò bonum eo in habitu perſeverare
Et eſſe virum bonum , ut tu quidem , Pittace ,
Contendis , impoſſibile eſt , neque humanum :
Sed ſolus Deus hoc munus habet.

Dans un fragment rapporté par saint Theophile d'Antioche, liv. 2.

Οὔτις ἄνευ Θεῶν ἀρετὰν λάβεν,
Οὐ πόλις, οὐ βροτὸς, οὐ Θεὸς ὁ πάμμητις.
Nemo absque Diis virtutem accepit,
Non urbs, non homo, non prudens Deus.

Menalippides.

Κλῦθί μυ, ὦ πάτερ, θαῦμα βροτῶν,
Τᾶς ἀεὶ ζώσ ψυχᾶς μεδέων.
Audi me, pater, miraculum mortalium,
In semper vivam animam imperium obtinens.

Cleanthes Pisadæus, dans des vers rapportés par S. Clement d'Alexandrie, où il fait une fort belle description de Dieu, témoigne bien que c'est de Dieu qu'il faut attendre le bien, puisqu'il dit que Dieu est le bien même, & le bien qui se communique καὶ συμφερον & qui a soin de tout ἐπιμελές.

Théocrite vers la 113. Olympiade, dans ses Idylles: Idylle 17. à la loüange de Ptolomée, finit en l'avertissant de demander la vertu à Jupiter.

Ἀρετὰν γὰ μὰν ἐκ Διὸς αἴτευ.
Virtutem autem à Jove postula.

Sotades dans un fragment.

Es auro splendidus? Fortuna te in istum extulit gradum. Es dives? Id iniqua est potentia temporis. Es insolens? Id insipientiæ est fremitus.

Ἂν δὲ σωφρονῇς, τοῦτο Θεῶν ὑπάρχει.
At sapiens es? hoc Deorum donum est.

Ion rapporté par Plutarque dans le livre de la Consolation, parle de l'une de ces deux inscriptions de Delphes: *Nosce te ipsum*, & *Ne quid nimis*. Et il dit de la premiére.

Τὸ γνῶθι σαυτὸν, τοῦτ' ἔπος μὰν ὐ μέγα,
Ἔργῳ δ' ὅσον, Ζεὺς μόνος ἐπίσασθαι Θεῶν.
Brevis est, te ipsum fac noris, sententia.
Præstare solus rem sed novit Jupiter.

Epi-

Epicharme Poëte comique fort ancien, dans un fragment tiré de ſa République, & rapporté par S. Clement d'Aléxandrie.

Εἰ ἐσὶν ἀνθρώπῳ λογισμὸς ἔσι καὶ θεῖος λόγος.
Ὁ λόγος ἀνθρώπῳ πέφυκεν περὶ βίον καὶ τὰ τροφάς.
Ὁ δὲ γε τὰς τέχνας ἅπασι ξυνέπεται θεῖος λόγος,
Ἐκδιδάσκων αὐτὸς αὑτῷ ὅ τι ποιεῖν δεῖ συμφέρον.
Οὐ γὰρ ἄνθρωπος τέχνας εὑρ' ὁ δὲ Θεὸς ταύταν φέρει.
Ὁ δέ γ' ἀνθρώπου λόγος πέφυκε ἀπὸ τοῦ Θείου λόγου.
Si eſt homini ratiocinatio, eſt & ratio divina.
Ratio homines dirigit ad vitam & victum.
At divina ratio cooperatur omnibus ad artes inveniendas,
Docens ipſos quid facto opus ſit.
Non enim homo artem invenit. Hanc autem producit Deus,
Namque ratio hominis ortum habet à natura.

Proclus Licius, Poëte plus recent & depuis la naiſſance de Jeſus-Chriſt: *Hymno in Venerem.*

Οὐχ ὁσίων παύσασα πόθον κρυόεσσαν ἐρωήν.

Il prie cette fauſſe Divinité d'appaiſer les mouvemens cruels des deſirs qui ne ſont pas réglés.

Ψυχὴν δ' ἀψ ἀνάειρον ἀπ' αἰσχέος ἐς τὸ καλὸν κάλλος,
Γηγένεος προφυγοῦσαν ὀλοίϊον οἶστρον ἐρωῆς.
Animam verò ſtatim eleva à turpitudine in magnam pulchritudinem;
Terrigeni effugientem pernicioſum æſtum impetûs.

Aratus (vers la 126. Olympiade,) dans ſes Phénoménes, dans le paſſage même cité par ſaint Paul, Actes 17.

Ἐκ Διὸς ἀρχώμεσθα, τὸν οὐδέποτ' ἄνδρες ἐῶμεν
Ἄρρητον· μεσταὶ δὲ Διὸς πᾶσαι μὲν ἀγυιαὶ,
Πᾶσαι δ' ἀνθρώπων ἀγοραὶ· μεστὴ δὲ θάλασσα
Καὶ λιμένες. Πάντῃ δὲ Διὸς κεχρήμεθα πάντες.
Τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμέν. ὁ δ' ἤπιος ἀνθρώποισι
Δεξιὰ σημαίνει, λαοὺς δ' ἐπὶ ἔργον ἐγείρει,
Μιμνήσκων βιότοιο· λέγει δ' ὅτε βώλος ἀρίστη
Βωσί τε καὶ μακέλῃσι.
A Jove principium, quem numquam mittimus ipſi

Infatum : plena verò Jovis omnia quidem compita ;
Omnes verò hominum cætus. Plenum verò mare
Et portus. Ubique autem Jove indigemus omnes.
Hujus etenim genus ſumus. Hic vero benevolus hominibus
Commeda ſignificat, populos autem ad opus excitat :
Commonens victûs : prædicat item quando gleba optima
Bobuſque & ligonibus.

Thryphiodore, dans la priſe de Troye: Priame dit.

Ἐλεύθερον ἦμαρ ἄνηψεν
Ἡμῖν Ζεὺς Κρονίδης, ἐκέδασσε δὲ νῆας Ἀχαιῶν.

Αἵματος ἀκρήτοιο μέθης ἐπίκωμος Ἐνυὼ,
Σὺν δ' Ἔρις ὑρανόμηκες ἀνασπάσασα κάρηνον,
Ἀργείους ὀρόθυνον.

Liberum diem exhibuit
Nobis Jupiter Saturni, & diſſipavit naves Græcorum.

Sanguinis immenſi ebrietatem ſitiens Bellona,
Simul etiam Contentio excitans caput ad cœlum uſque ſe protendens,
Græcos impellebat.

Callimachus vers la 127. Olympiade, dans une Hymne à Jupiter.

Ἐκ δὲ Διὸς θαλίαι· ἐπεὶ Διὸς ἄδυ ἀνάκτων
Θειότερον τῷ κῆ θαλπωτῆρα ἐκριναο λῆξιν·
Δῶκας δὲ πολίεθρα φυλασσέμεν, ἔζεο δ' αὐτὸς
Ἄκρης ἐν πολίεθρα φυλασσέμεν, ἔζεο δ' αὐτὸς
Λαὸν ὑπὸ σκολίης, ὅτι τ' ἔμπαλιν ἰθύνουσιν·
Ἐν δὲ ῥυτῆρ' ἔβαλες θρόνοις, ἐν δ' ἅλις ὄλβου
Πᾶσι μέτα· μάλα δ' ἶσον, Ἔοικε δὲ τεκμήρασθαι
Ἢ μέτρῳ μεδέοντι περὶ πρὰ γὰρ εὖρυ βέβηκεν.
Ἐσθέρι δ' κεῖνός γε τελεῖ τά κεν ἦρι νοήσῃ·
Οἱ δὲ τὰ μὲν πλείονι, τὰ δ' οὐχ ἑνί· τῶν δ' ἀπὸ πάμπαν
Αὐτὸς αἴνην ἐκόλωσας, ἐνέκλασσας δὲ μενοινήν.
Χαῖρε μέγα Κρονίδη παντοτέρπεα δῶρον ἀοιδῆ,
Δῶτορ ἀπημοσύνης· τεὰ δ' ἔργματα πῆς κεν ἀείδοι;
Οὐ γένετ', οὐκ ἔσται· πῆς κεν Διὸς ἔρματ' ἀείσαι;
Χαῖρε πάτερ, χαῖρ' αὖθι· δίδου δ' ἀρετήν τ' ἄφενός τε.
Οὔτ' ἀρετῆς ἄτερ ὄλβος ἐπίσσεται ἀνδρὸς ἀέξειν,
Οὔτ' ἀρετὴ ἀφάνοιο. Δίδου δ' ἀρετήν τε καὶ ὄλβον.

At

At ex Jove ſunt reges : quoniam Jove nihil regum
Divinius eſt, ideóque tuum illis decreviſti ordinem,
Dediſtique ut urbes cuſtodiant, tuque ipſe præſides
Celſis in civitatibus, inſpector tam eorum qui legibus
Populum ſub iniquis, quàm eorum qui contrà gubernant.
Adjeciſti quoque opulentiam ipſis, & quod ſatis eſt fortunarum. (hoc colligere
Et hoc omnibus quidem, ſed non ex æquo tamen. Par eſt
Ex noſtro rege. Nam is latè circùm opulentiâ ingreſſus eſt.
Veſperi ille perficit, de quibus manè cogitaverit :
Et veſperi quidem ardua, parva autem quàm primùm cogitaverit. (aliis verò
Alii verò parva uno anno, magna non uno perficiunt, ab
Prorsùs tu ipſe effectionem amoviſti, & conſilia eorum perfregiſti.
Salve plurimùm, ô Saturnie maxime, dator bonitatum :
Dator incolumitatis, tua verò opera quis celebret ?
Non fuit, nec erit : quis Jovis opera celebret ?
Salve, Pater iterùm atque iterùm, da nobis & virtutem & opes.
Neque ſine virtute opulentia poteſt homines beare,
Neque ſine opulentia virtus. Da ergo & virtutem & opes.

Apollone de Rhode, dans la 137. Olympiade, dans ſon 4. l. des Argonautes.

Τῇ δ' ἀλεγεινότατον κραδίῃ φόβον ἐμβαλεν Ἥρη.
Illi verò graviſſimum in cor pavorem miſit Juno.

Quoique les vers des Sybilles ſoient ſuppoſés, on ne peut pas douter qu'il n'y en ait de très anciens, & long temps avant la naiſſance de Jeſus-Chriſt. En voici qui ſont cités dans le ſecond ſiecle par Théophile d'Antioche, *lib. 2. ad Auth.* où, en parlant de Dieu, il eſt dit.

Τοῖς δὲ κακοῖς ἀδίκοις τε χόλον καὶ θυμὸν ἐγείρων,
Καὶ πόλεμον, καὶ λοιμὸν, ἰὸν ἄλγεα δακρυόεντα.
At malis injuſtiſque bilem & animum ſuſcitans,
Et bellum, & peſtem, & dolores lugubres.

Dieu n'eſt point cauſe des pechés ; mais, comme nous l'expliquerons ailleurs, il ſe ſert de la malice des hommes ; il conduit encore par ſa providence les volontés criminelles, & par là il diſpoſe des guer-

guerres & de tous les événemens qui dépendent de ces volontés.

Les Poëtes latins n'ont point démenti les Grecs. Virgile a trop bien imité Homere, pour ne pas marquer, comme lui, l'empire souverain de Dieu sur les cœurs.

Ponuntque ferocia Pœni
Corda, volente Deo.

Dans le livre 2. il va plus loin, il leve le nuage, & fait voir à Enée ces Dieux qui remuent les cœurs, & dont les Grecs ne sont que les ministres.

Non tibi Tyndaridis facies invisa Lacenæ,
Culpatusve Paris; Divum, inclementia Divum,
Has evertit opes, sternitque à culmine Trojam,
Aspice..... nubem eripiam.....
Neptunus muros, Juno portas.....
Ipse Pater Danaïs animos viresque ministrat:
Sufficit, ipse Deus in Dardana suscitat arma.

On trouve un assez grand nombre de semblables passages de ce Poëte recueillis par le P. Thomassin dans son traité de l'étude des Poëtes, Tom. 3.

Lucain livre 7. en dit autant que Virgile : après la bataille de Pharsale.

Parcite, ait, Superi, cunctas prosternere gentes.

Quoiqu'Horace imbu des principes d'une mauvaise Philosophie, ait combatu cette verité de la maniére la plus fiere & la plus orgueilleuse, en disant : Epist. 18.

Sed satis est orare Jovem qui donat & aufert,
Det vitam, det opes; æquum mî animum ipse parabo.

Ce Poëte ne se soutient pas; il est obligé, pour parler en Poëte de se contredire ouvertement lui même en plus d'un endroit, tant il est vrai que la nature échape, & que souvent elle sait se faire jour au travers des tenebres de nos opinions. Il demande

demande la vertu pour la Jeuneſſe Romaine ; & il reconnoit que les Dieux gouvernent non ſeulement le ciel & la terre, mais encore tout le genre humain. *Carm. ſæcul.*

Dî probos mores docili Juventæ,
Et Senectuti placidæ quietem . . . date.

Et ailleurs. *Epod. 5.*

At ô ! Deorum quidquid in cælo regit,
Terras & humanum genus,
Quid iſte fert tumultus ?

Stace. Thebaid. l. 10.

Diva Jovis ſolio juxtà comes, unde per orbem
Rara dari, terriſque ſolet contingere virtus.
Seu Pater omnipotens tribuit, ſeu ipſa capaces
Elegit penetrare viros.

Soit que Dieu donne la vertu par ſa toute puiſſance, & par le ſouverain empire qu'il éxerce ſur les cœurs : ſoit que la vertu, que ce Poëte regarde comme une perſonne, ſe communique elle-même à ceux qu'elle veut bien choſir.

Juvénal Sat. 10. explique ce que les Dieux nous donnent, & ce qu'il faut leur demander. Après s'être mocqué des demandes inſenſées que leur font les hommes, il ajoûte.

Aptiſſima quæque dabunt Dii.
Carior eſt illis homo quàm ſibi.
Orandum eſt ut ſit mens ſana in corpore ſano.
Fortem poſce animum & mortis terrore carentem,
Qui ſpatium vitæ extremum inter munera ducat
Naturæ, qui ferre queat quoſcumque dolores,
Neſciat iraſci, cupiat nihil.

Avant ces Auteurs Térence dans les Adelphes. Syrus demande à Démée s'il ne deſire plus autre choſe : Démée répond que les Dieux vous rendent plus ſages.

Sy. Numquid vis ? De. Mentem vobis meliorem dari.

Il

Il falloit que cette expression fut très commune parmi les anciens. On la trouve nans la premiére Catilinaire de Ciceron : *Utinam tibi istam mentem Dii immortales duint.*, c'est à dire la resolution de sortir de Rome, qu'il veut que prenne Catilina. Et avant Ciceron, aussi bien qu'avant Térence, Sophocles dans son Antigone :

Θεοὶ φύσιν ἀνθρώποις φρένας,
Πάντων ὅσ' ἐστὶ χρημάτων ὕπέτατον.
Dii dant mentem hominibus,
Id omnium est bonorum summum.

Finissons par Catulle. Tirons de ce lubrique Auteur un illustre témoignage de la foiblesse de la nature & du besoin d'un secours plus puissant. Epigr. 77.

Difficile est longum subitò deponere amorem,
Difficile est, verùm hoc quâ lubet efficias.
Una salus hæc est; hoc est tibi pervincendum,
Hoc facies, sive id non pote, sive pote.
O Dii, si vestrûm est misereri, aut si quibus unquàm
Extremâ in ipsâ morte tulistis opem.
Me miserum aspicite: & si vitam puriter egi,
Eripite hanc pestem, perniciemque mihi,
Quæ mihi subrepens imos ut torpor in artus,
Expulit ex omni pectore lætitias,
Non jam illud quæro contrà ut me diligat,
Aut quod non potis est, esse pudica velit.
Ipse valere opto, & tetrum hunc deponere * morbum.
O Dî reddite mi hoc pro pietate meâ.

Que cette description est vive, qu'elle est naturelle ! ce cœur est piqué par sa passion & n'en est pas délivré. Agité par un amour qui le tourmente, il sent son mal, & il se sent trop foible pour le guerir. Si un secours versatile est toujours present, pourquoi crie-t-il après une main plus puissante, qui vienne arracher ce mal qui le dévore ? Pourquoi s'adresser

* C'est ainsi qu'il appelle cette inclination mauvaise.

s'adresser à d'autre qu'à soi-même, si l'on a tout ce qu'il faut pour remporter cette victoire & pour se rendre la sérénité & la paix ?

Qu'on ne vienne point nous répondre, que lors que les Poëtes nous disent que Jupiter, que Minerve, qu'un autre Dieu nous met quelque pensée & quelque mouvement dans l'esprit, ces Dieux ne sont que nos passions personifiées, qu'ainsi toutes ces maniéres de parler ne signifient pas ce que nous prétendons.

Après les passages que nous avons citez, cette réponse tombe d'elle-même ; & sans nous étendre beaucoup, comme il seroit aisé de le faire pour en montrer le faux, il suffit de dire 1. qu'on ruine par là même, la preuve que les saints Peres ont tirée de ces expressions pour l'éxistence d'un seul Dieu. Tertullien les rapportant nans son Apologétique. *Quod Deus dederit, omnium vox est... Deus mihi redder*, &c. Tertullien, dis-je, a tort de s'écrier, *ô testimonium animæ naturaliter Christianæ !* Car ces paroles, Dieu m'a donné ou me donnera telle pensée, ne signifient autre chose, sinon, mon esprit me donnera telle pensée.

2. Si Jupiter, si Minerve, si les autres Divinitez ne sont que nos passions & nos facultés mêmes personifiées, il faut faire tenir aux Poëtes ce langage insensé & absurde : Jupiter me donnera cette force d'esprit, parce qu'il est tout puissant, c'est-à-dire, je me la donnerai, parce que je suis tout-puissant. Il faut demander aux Dieux cette

vertu

vertu, parce que nous sommes trop foibles pour nous la donner, c'est à dire, il faut nous donner à nous-mêmes cette vertu sans autre secours, parce que nous sommes trop foibles pour nous la donner.

3. Ou les Poëtes ont crû qu'il y avoit quelque Dieu, ou ils ne l'ont pas crû. S'ils ont crû qu'il y en avoit, c'est à ceux-là mêmes qu'ils ont attribué un empire souverain sur les cœurs. S'ils ont crû qu'il n'y en avoit point, les voilà Athées. Il n'y a plus de différence entre l'Athéisme & le Paganisme, prétention qui seroit également opposée aux Peres de l'Eglise, à toute l'Antiquité prophane, & même aux saintes Ecritures.

4 Rien n'est plus décisif sur ce sujet que ce que nous lisons dans la priere d'Esther Au milieu des maux dont les Juifs étoient menacés de la part d'Aman & des payens leurs ennemis, voici ce que cette sainte Reine represente à Dieu de la maniére la plus tendre & la plus vive : *Ils ne se contentent pas*, dit elle, *de nous opprimer par une dure servitude ; mais* ATTRIBUANT LA FORCE DE LEURS BRAS A LA PUISSANCE DE LEURS IDOLES, *ils veulent renverser vos promesses, exterminer vôtre heritage, fermer la bouche de ceux qui vous loüent, & éteindre la gloire de vôtre temple & de vôtre autel, pour ouvrir la bouche des nations, & pour* FAIRE LOUER LA PUISSANCE DE LEURS IDOLES. Mais il est inutile de réfuter une réponse qui ne pourroit venir à l'esprit, sans fermer les yeux sur les passages que nous venons de rapporter.

Ce que je conclus de toutes ces citations, c'est que parmi tant de choses si frivoles, si impies, si capables de corrompre les mœurs qui se trouvent sur tout dans quelques-uns de ces Poëtes, on ne laisse pas d'y rencontrer des traits assez marquez de cette grande vérité, je veux dire, que Dieu agit dans les cœurs pour les tourner où il lui plaît, quand il lui plaît, comme il lui plaît ; & qu'il le fait par la puissance même & l'efficace de son opération.

ADDI-

ADDITION

Au Chapitre 2. de la premiere Section.

CE qu'on a établi dans ce Chapitre touchant les actions & les modalitez des eſprits n'eſt pas moins fondé en autorité qu'en raiſon.

1. S. Thomas enſeigne qu'une nouvelle action de l'ame renferme une réalité nouvelle & un degré d'être nouveau, pour la production duquel nous avons beſoin du ſecours de Dieu. Voici ſes paroles dans le liv. 8. *contra gentes.* c. 66. & 67. *Cùm igitur* ESSE *ſit communis effectus omnium agentium, nam omne agens facit* ESSE ACTU, *oportet quòd hunc effectum producant in quantum ordinantur ſub primo agente, & agunt in virtute ipſius... Præterea, quod eſt per eſſentiam tale, eſt propria cauſa ejus quod eſt per participationem tale, ſicut ignis eſt cauſa omnium ignitorum. Deus autem ſolus eſt* ENS *per eſſentiam: omnia autem alia ſunt* ENTIA *per participationem; nam in ſolo Deo* ESSE *eſt ſua eſſentia* ESSE *igitur cujuſlibet exiſtentis eſt proprius eſſectus ejus, ita quòd omne quod producit aliquid* IN ESSE, *hoc facit in quantum agit in virtute Dei. Hinc eſt quòd dicitur Sapientiæ* 1.

Creavit Deus ut ESSENT *omnia. Et in pluribus Scripturæ locis dicitur quòd Deus omnia facit.* * *Et in libro de Causis dicitur quòd nec intelligentia dat* ESSE, *nisi in quantum est divina, & in quantum agit in virtute divina. Ex hoc autem apparet quòd Deus est causa omnibus operantibus ut operentur : omne enim operans est aliquo modo causa* ESSENDI, *vel secundùm* ESSE *substantiale vel accidentale : nihil autem est causa* ESSENDI *nisi in quantum agit in virtute divina, ut ostensum est. Omne igitur operans operatur per virtutem Dei.* Et dans le Chap. 89. *Superiùs ostensum est quòd Deus est causa omnis actionis & operatur in omni agente. Est igitur causa motuum voluntatis. Item arguit Aristot. in* 8. (c'est une faute : ce passage se trouve dans le L. 7. C. 14.) *Endemicæ Ethicæ per hunc modum :* HUJUS, *quòd aliquis intelligat, consilietur, & eligat, & velit, oportet aliquid esse causam ; quia omne novum oportet quòd habeat aliquam causam. Si autem est causa ejus aliud consilium & alia voluntas præcedens, cùm non sit procedere in infinitum, oportet devenire ad aliquod primum : hujusmodi autem primum oportet esse aliquid quod est melius ratione : nihil autem est melius intellectu & ratione nisi Deus. Est igitur Deus primum principium*

nostro-

* Aristot.

noſtrorum conſiliorum & voluntatum.

Ce ſaint Docteur marque encore ailleurs que les actions nouvelles de nôtre ame renferment une réalité nouvelle & quelque être nouveau, comme dans ſon ouvrage des Queſtions diſputées. qu. 3. *De potentiâ.* a. 7. q. 5. *De veritate.* a. 4. Et dans ſa Somme 1. p. q. 105. a. 5.

2. Il n'eſt pas néceſſaire de citer ſur ce point un grand nombre de Théologiens. Ce que nous en rapportons dans le ch. 4. ſuffit pleinement. Ils mettent en queſtion comment la grace eſt produite dans l'ame, ſi c'eſt par création, ou par éduction. Cette queſtion ſuppoſe que c'eſt une réalité nouvelle dans l'ame, outre celle qu'elle avoit auparavant.

3. Dans la cinquiéme ſection, nous montrerons plus au long que S. Auguſtin enſeigne formellement cette vérité. Ici remarquons ſeulement que ce Pere ſuppoſe que l'ame de l'homme n'eſt pas toûjours fixe dans les degrez d'être qu'elle poſſede, que, par exemple, l'ame de nôtre premier Pere ne perdit pas, à la vérité, tout ſon être par le péché, mais qu'elle devint moindre qu'elle n'étoit & plus approchante du néant. L. 14. *De Civ. Dei.* C. 13. Pag. 365. *Nec ſic defecit homo ut omnino nihil eſſet, ſed ut inclinatus ad ſeipſum* MINUS ESSET *quàm erat, cùm ei qui ſummè*

est inhærebat. Relicto itaque Deo, esse in semetipso, hoc est, sibi placere, non jam nihil esse est, sed NIHILO PROPINQUARE.

4. Ce que nous enseigne S. Augustin touchant le formel du péché, qui consiste dans la privation, est aussi la doctrine des autres SS. Docteurs.

Catholici ex adverso in peccatis distinguunt duo (dit le P. Petau Tom. I. l. 10. c. 19.) *Alterum quod est* οὐσία *sive* οὖ, *id est* RES *&* ENS *aut* NATURA : *alterum quod non est* RES *nec* NATURA, *sed* CONTRA NATURAM, *ut ait Augustinus, ac* NIHIL *meraque privatio. Sic enim Patres ad unum omnes græci latinique, nullo prorsùs excepto, peccatum per se, &, ut loqui amant,* FORMALITER, *non nisi* DEFECTUM A BONITATE, *vel privationem boni ac* NIHIL *esse sentiunt.*

Il faut entendre S. Thomas s'expliquer sur ce sujet I. 2. q. 18. a. 1. *Dicendum quòd de bono & malo in actionibus oportet loqui sicut de bono & malo in rebus, eò quòd unaquæque res talem actionem producit qualis est ipsa. In rebus autem unumquodque tantum habet de bono quantum habet* DE ESSE ; *bonum enim & ens convertuntur..... Quantum igitur habet* DE ESSE, *tantum habet de bonitate : in quantum verò aliquid ei deficit de plenitudine* ESSENDI, *in tantum deficit à bonitate & dicitur malum. Sicut*

cut homo cæcus habet de bonitate quòd vivit, & malum eſt ei quòd caret viſu Si verò nihil haberet de ENTITATE, *neque bonum neque malum dici poſſet. Sed quia de ratione boni eſt ipſa* PLENITUDO ESSENDI, *ſi quidem alicui aliquid defuerit de debitâ eſſendi plenitudine, non dicetur ſimpliciter bonum, ſed ſecundùm quid, in quantum eſt ens Poterit tamen dici ſimpliciter ens, & ſecundùm quid non ens, ut in primo dictum eſt Sic igitur dicendum eſt quòd omnis actio in quantum habet de* ESSE, *in tantum habet de bonitate : in quantum verò deficit ei aliquid de plenitudine* ESSENDI *quæ debetur actioni humanæ, in tantum deficit à bonitate, & dicitur mala.* Et dans la 1. p. q. 5. a. 3. *Dicendum quòd nullum ens dicitur malum in quantum eſt ens, ſed in quantum caret quodam* ESSE; *ſicut homo dicitur malus in quantum caret* ESSE VIRTUTIS, *& oculus dicitur malus in quantum caret acumine viſûs.*

Rien n'eſt plus net ni plus précis, mais rien auſſi ne montre plus clairement qu'une ame qui paſſe du vice à la vertu acquiert quelque être qu'elle n'avoit pas.

5. S. Auguſtin va ſi loin ſur l'article dont il eſt queſtion, qu'il prétend que la connoiſſance par laquelle l'eſprit ſe connoît, & l'amour par lequel il aime ſon propre amour, ſont autrement en lui que les couleurs ou les figures ne ſont dans les corps.

C'eſt dans ſon 9. livre de la Trinité, où il cherche dans l'ame une ſorte d'image de ce myſtere. Il remarque ſoigneuſement dans le chap. 12. que la connoiſſance eſt produite par l'eſprit auſſi-bien que l'amour. Mais il ne veut point que la connoiſſance par laquelle l'eſprit ſe connoît, & l'amour par lequel il s'aime, éxiſtent dans l'ame comme la couleur ou la figure dans le corps : * *Non tanquam in ſubjecto ut color aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas aut quantitas. Quidquid enim tale eſt non excedit ſubjectum in quo eſt. Non enim color iſte aut figura hujus corporis poteſt eſſe & alterius corporis : mens autem amore quo ſe amat poteſt amare & aliud præter ſe. Item non ſe ſolam cognoſcit mens, ſed & alia multa. Quamobrem non amor & cognitio tanquam in ſubjecto inſunt menti, ſed ſubſtantialiter etiam iſta ſunt ſicut ipſa mens ; quia etſi relativè dicuntur ad invicem, in ſuâ tamen ſunt ſingula quæque ſubſtantiâ.* Ce qu'il répéte pluſieurs fois en décrivant dans le chap. 5. l'image de la ſainte Trinité, qui eſt empreinte dans nôtre ame.

Rapportons encore à ce ſujet un paſſage de Claudien Mamert, Prêtre de l'Egliſe de Vienne, & Frere de S. Mamert qui vivoit dans le 5. ſiécle. Voici ce qu'il dit

* Chap. 4 p. 880.

dit dans un Ouvrage qu'il a écrit contre Fauſte de Riès touchant la ſpiritualité de l'ame. L. 1. *De ſtatu animæ* c. 24. *Tu enim, cùm dicis aliud eſſe animam, aliud animæ cogitationem, melius fortaſſe dixiſſes illa de quibus cogitat anima; cùm de ſe non cogitat, non eſſe animam, ipſam verò cogitationem non eſſe niſi animam. Quia illud quod ſubjiciendum dixiſti, eatenùs animam ſolere requieſcere ut prorsùs cogitet nihil, caret vero. Anima nempe variare cogitata poteſt, non cogitare non poteſt. . . . Verùm tu idcirco vel maximè de animæ ſtatu falleris, quia aliud animam, aliud eſſe animæ potentias credis. Quod enim cogitat accidens ejus eſt, ſubſtantia verò quæ cogitat. Hoc equidem de voluntate oportet agnoſcas. . . . . & , ut ſuprà dictum eſt, quæcumque illi velle, accidentia eſt; ipſum verò velle, ſubſtantia. . . . Hæc autem dilectio, quod eſt anima humana, propter affectuum mutabilitatem poteſt & in ſuperiora, quod ei ſolus Deus eſt, cœleſti charitate flagrare; & in inferiora damnabili amore defluere.*

6. Mais ſans entrer dans des queſtions étrangéres, le point que je prétens établir ici, ſçavoir qu'une action nouvelle dans l'ame, outre ce qu'elle avoit, renferme un degré d'être de plus, & qu'une plus grande modalité & une plus grande action eſt un plus grand degré d'être, comme une

plus

plus petite en est un plus petit degré ; ce point, dis-je, si l'on vouloit citer des Philosophes, pourroit aisément trouver un aveu de leur part, car Aristote & Descartes sont d'accord sur cet article.

Pour Aristote, la chose est aisée à montrer. Dans le 9. livre de ses Métaphysiques, il divise l'être entre la puissance & l'acte ; & il est visible que l'acte est selon lui un être aussi-bien que la puissance, être qui peut être ajoûté ou retranché de la puissance. *Cùm autem ens dicatur, hoc quidem quid aut quantitas aut qualitas, hoc verò secundùm potentiam & actum ac opus, determinemus etiam de potentia & actu.* Et plus bas. *Est autem actus rem existere non ita quemadmodum dicimus potestate. Dicimus autem potestate, ut in ligno Mercurium, & in toto dimidium, eo quod auferri possit, & scientem etiam illum qui non speculatur, modò speculari possit. Est autem hoc actu.* Aristote ne distingue point sur cela les modalitez des esprits d'avec celles des corps. Mais, comme nous avons dit, ceux qui font consister les modalitez des corps en des degrez d'être, en favorisent davantage ce que nous soûtenons des modalitez des esprits.

Puisque j'en suis sur Aristote, je ne puis omettre un passage tiré d'un livre qui porte son nom, & qui est imprimé à la

fin

fin de ſes Ouvrages. Je n'éxamine point qui en eſt l'auteur, mais voici ce que nous y liſons l. 3. c. 3. *De ſecretiori parte divinæ ſapientiæ ſecundùm Ægyptios.* DEUM *eſſe hæc demonſtratio inter omnes maximè videtur efficere, quòd nihil in poteſtate ſit quin aliud antecedat quod actu exiſtat ; alioqui ne ipſa quidem poteſtas in actum ſuum educeretur : cùm illa aliud non ſit quàm ad actum quædam facultas, nec poſſit ſuâ vi in actum exire. Non enim rationi conſentaneum eſt aliud à ſeipſo, ut ab agente, exiſtere ; præſertim cùm agens omne eâ re prius habeatur quam ſuâ vi efficit, falſumque ſit idem ſeipſo in una eademque ratione prius eſſe ac poſterius. Sicque, ſi poteſtas in actum educitur, neceſſe eſt actum quemdam purum exiſtere, quòd hic nihil habere poſſit à quo in actum excitetur. Ejuſmodi verò eſt ens neceſſarium, perpetuum.... à quo actiones omnes manant, & cujus nutu poteſtas omnis in actum excitatur.*

A l'égard de Deſcartes, voici ce qu'il dit dans ſes Méditations métaphyſiques au ſujet d'une de ſes démonſtrations de l'éxiſtence de Dieu.

Premierement, dans la réponſe aux premieres objections : *L'idée du ſoleil eſt le ſoleil même éxiſtant dans l'entendement, non pas, à la vérité, formellement, comme il eſt au Ciel, mais objectivement, c'eſt-à-dire,*

*dire, en la maniere que les objets ont coûtume d'éxiſter dans l'entendement : laquelle façon d'être eſt de vrai bien plus imparfaite que celle par laquelle les choſes éxiſtent hors de l'entendement ; mais pourtant ce * n'eſt pas un pur rien, comme j'ai déja dit ci devant.*

Secondement, dans *ſes raiſons diſpoſées d'une façon géométrique*, voici ce qu'il dit : *Toute réalité ou perfection qui eſt dans une choſe, ſe rencontre formellement ou éminemment dans ſa cauſe premiere & totale.*

D'où il ſuit que la réalité objective de nos idées requiert une cauſe dans laquelle cette même réalité ſoit contenuë, non pas ſimplement objectivement, mais formellement ou éminemment....

Il y a divers degrez de réalité, c'eſt-à-dire, d'entité ou de perfection. Car la ſubſtance a plus de réalité que l'accident ou le mode, & la ſubſtance infinie que la finie. C'eſt pourquoi auſſi il y a plus de réalité objective dans l'idée de la ſubſtance que dans celle de l'accident, & dans l'idée de la ſubſtance infinie que dans l'idée de la ſubſtance finie.

Ce qu'il traite encore dans ſa 3. Méditation, où il conclud que *l'idee que j'ai d'un être plus parfait que le rien, doit néceſſaire-*

* *N'eſt pas un pur rien.* C'eſt l'expreſſion la plus forte de ces endroits de Deſcartes, & la moins expoſée à être éludée.

ceſſairement avoir été miſe en moi par un être qui ſoit en effet plus parfait.

Comme d'un côté, ſelon Deſcartes, la réalité objective qui eſt dans nos idées n'eſt pas un pur rien, mais un être, & que de l'autre côté, cette réalité objective eſt plus ou moins grande, ſelon le degré des êtres que nous connoiſſons, il s'enſuit que la connoiſſance, qui eſt une modalité de nôtre ame, renferme formellement en nous un être plus ou moins grand, ſelon que nous connoiſſons plus ou moins de degrez d'être, & par conſéquent, ſelon que nous avons plus ou moins de degrez de connoiſſance. C'eſt ce que nous prouvons plus amplement dans la 3. ſection, où nous éxaminons ſi nos connoiſſances ſont repréſentatives, ou non.

7. Mais je ne dois point omettre que ce qui eſt dit de la juſtice intérieure & inhérente que nous recevons, chacun ſelon la meſure, * *quam Spiritus ſanctus partitur ſingulis prout vult, & ſecundùm propriam cujuſque diſpoſitionem & cooperationem*; que ce qui eſt dit de cette charité répanduë dans nos cœurs par le S. Eſprit, de ces grandes & précieuſes graces qui nous ſont communiquées pour nous rendre participans de la nature divine, nous marque

* Conc. T. 1. d. Seſſ. 6.

marque quelque chose de réel que reçoivent ceux qui passent du péché à la justice, qui augmente en eux à proportion de ce qu'ils augmentent dans la justice, mais que perdent ceux qui ont le malheur de tomber dans le péché mortel, après avoir été rendus participans du saint Esprit.

Il n'en faut pas, ce me semble, davantage pour arrêter une difficulté qui se presente à l'esprit au sujet de ce que nous traittons, qui est que, selon ces principes, il y auroit certains degrez d'être qui naîtroient dans l'ame, comme il y en auroit qui cesseroient d'y être. C'est aussi de quoi nous parlent les Théologiens rapportez dans le chapitre 4. outre les autoritez que nous venons d'alléguer, qui le supposent.

8. Finissons cette matiere par S. Anselme qui la dévelope avec beaucoup de lumiere & d'étenduë; l. *De casu Diaboli*; c. 8. voici ce qu'il enseigne: *Nec voluntatem, nec voluntatis conversionem puto negari posse* ALIQUID ESSE. *Nam etsi non sunt substantiæ; non tamen probari potest eas non esse* ESSENTIAS; *quoniam multæ sunt essentiæ præter illam quæ propriè dicitur substantia.* S. Anselme par le mot de volonté entend une action de la volonté ou une volition. Cela est visible par tout le tissu de l'ouvrage; par exemple, par le chap. 12.

où

où il diſtingue la volonté, c'eſt-à-dire, l'action, de la puiſſance qui la précéde : *Poteſtatem ante voluntatem quâ ſe poſſit movere ad voluntatem.*

Par le mot de *converſionem voluntatis*, il entend la détermination du vouloir à vouloir le bien ou le mal, comme il eſt marqué dans le chap. 7. S. Anſelme nous enſeigne donc en premier lieu que l'action de la volonté & ſa détermination eſt quelque choſe, & que c'eſt un être.

En ſecond lieu, ce Saint déclare que la volonté de commettre le mal eſt un être auſſi-bien que la volonté de faire le bien. *Non enim magis eſt aliquid voluntas quæ vult dare miſericorditer, quàm illa quæ vult rapere violenter.*

En troiſiéme lieu, comme de ces deux actions de la volonté l'une eſt bonne & l'autre eſt mauvaiſe, S. Anſelme nous apprend ce qui fait la bonté de l'une & l'injuſtice de l'autre. c. 9. *Juſtitiam credere debemus eſſe ipſum bonum quo ſunt boni, id eſt, juſti, & angeli & homines, & quo ipſa voluntas bona ſive juſta dicitur : injuſtitiam verò ipſum malum eſſe quod nihil aliud dicimus eſſe quàm boni privationem, quod malos & malam voluntatem facit ; & ideò tamdem injuſtitiam non aliud eſſe aſſerimus quàm privationem juſtitiæ.*

En quatriéme lieu, ce Saint explique

dans la suite ce que c'est que cette privation de droiture, en disant que ce n'est pas assez de vouloir le bonheur, mais qu'il faut le vouloir justement; qu'en cela donc l'on conçoit une double volonté dont Dieu est auteur; que la volonté de la justice est une addition à la volonté de la béatitude; que cette addition peut être séparée : mais que, quoique nous ne l'ayons point, cette volonté, nous sommes obligez de l'avoir; que c'est une dette dont nous sommes tenus, d'avoir toûjours cette droiture que nous avons reçûë; que par conséquent c'est une difformité de manquer à l'avoir; qu'ainsi la privation & l'absence de cette volonté droite est ce qu'on appelle injustice. c. 14. *Necesse est ut sic faciat Deus utramque voluntatem in illo convenire, ut & beatus esse velit, & justè velit, quatenus* ADDITA *justitia sic temperet voluntatem beatitudinis, ut & resecet voluntatis excessum, & excidendi non amputet potestatem.*

C. 15. *Quoniam nihil aliud est* ADDITUM *quàm justitia; separatâ justitiâ, nihil aliud certum est remanere quàm quod priùs erat; nisi quia debitricem fecit eam accepta justitia, & quasi quædam pulchra vestigia sui reliquit derelicta eadem justitia &c.* Plus bas : *Palàm est quia non aliud in illa est injustitia aut esse injustum quam absentia justi-*

titiæ

titiæ aut non habere juſtitiam... Sicut igitur abſentia juſtitiæ & non habere juſtitiam nullam ESSENTIAM *habet : ita injuſtitiæ & eſſe injuſtum nullum habet* ESSE, *& idò non eſt aliquid, ſed* NIHIL.

En cinquiéme lieu, de cette vérité Saint Anſelme conclud, qu'encore que Dieu ſoit auteur de tout l'être qui eſt dans une action mauvaiſe, néanmoins il ne l'eſt point de la malice ni du péché, c. 20. *In quantum enim voluntas, & converſio ſive motus voluntatis eſt aliquid, bonum eſt & Dei eſt : in quantum vero juſtitiâ caret ſine qua eſſe non debet.... & quod malum eſt, non Dei, ſed volentis ſive moventis voluntatem eſt.*

Mais ſi Dieu eſt auteur de nôtre action & de nôtre détermination, entant qu'elle eſt quelque choſe de réel, il eſt viſible qu'elle a la meſure & le degré d'être qu'il plaît à Dieu de lui donner par ſon opération, & que ſon opération par conſéquent eſt prédéterminante.

AD1 1453936

CORRECTIONS

à faire dans le 1. Tome.

P. 62. *l.* 11. Parceque ces deux cauſes *liſ.* parceque, comme ces deux cauſes.

P. 74. *l.* 3. Pour un être *liſ.* pour produire un être.

P. 103. *l.* 15. Ce qui détermine Dieu à donner *liſ.* Ce qui détermine Dieu à concourir & à donner.

P. 132. *l.* 12. Un *liſ.* une.

P. 147. *l.* 19. & le pouvoir *liſ.* & un vrai pouvoir.

P. 148. *l.* 23. qui lui donne ſon efficace *liſ.* qui donne l'efficace.

P. 161. *l.* 15. *Mettez en marge ces paroles de S. Thomas De Veritate Q.* 5. A. 4. *Dicendum quòd, cùm idem ſit primum principium rerum & ultimus finis, eodem modo aliqua progrediuntur à primo principio, & ordinantur in finem ultimum.*

P. 167. *l.* 26. la ſource unique *liſ.* la ſource univerſelle

P. 182. *l.* 9. vaincus *liſ.* vaincues.

P. 184, *l.* 9. & qu'elle eſt au deſſus *liſ.* & qui eſt au deſſus

P. 210. *l.* 26. reſpective *liſ.* relative.

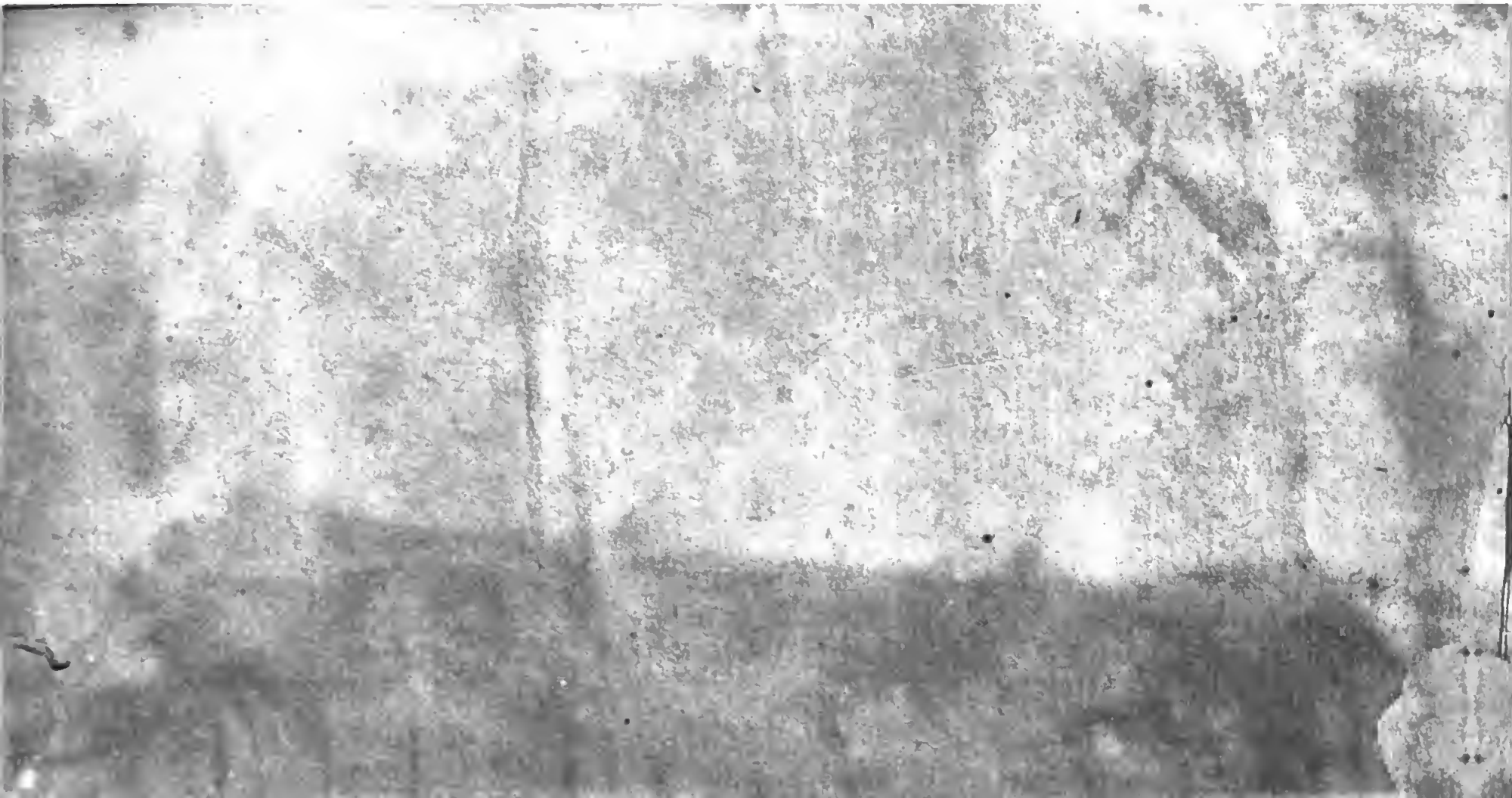
P. 238 l. 22. *effacez* ne.

P. 246. l. 16 & les *liſ.* de les

P. 257, *l.* 27. 262 *l.* 16. ce grand œuvre *liſ.* cette grande œuvre.

P. 258 *l.* 27. 263. *l.* 17. *liſez ainſi*, quand même il n'auroit pas envoié Jeſus-Chriſt, ſi ſans cela les hommes n'auroient point commis de péchés. A quoi donc.

P. 265 *l.* 13. *Au lieu d'un point, mettez un point & une virgule avant* ſentimens.

P. 275. *l.* 16. & qu'elle *liſ.* & elle.

P. 285. *l.* 26. Pour tranſgreſſer un précepte, *liſ.* Pour meriter la peine éternelle, & en tranſgreſſant un précepte, il faut.